

یا کبیکج

خوجزاده

تهافت مع رسالة علا

تأليف

لذوالعمر
حسين

خواجه زاده

خواجه زاده نك تهافتی
مولازاده حاشیه سی
اله بها
۸۰

تهافت لخواجه زاده

ملكه العبد الفقير الى الله ربه القدير المدرس بالمدرسة
السيد محمد بن السيد محمد بن ... المرید
... اکرمه الله
... حسن ... تسعین و ... الف

1/37

وذهب المعتزلة عن [illegible]
آخرهم اى ذهب المعتزلة بجمعهم ونا عن اولهم الى آخرهم فالمعنى ذهب جميعهم
[illegible]

مالكه العبد الفقير

من ممتلكات العبد الفقير إلى الملك السلام
حسن بن يوسف بن شيخ حسام

في ملك العبد الفقير إلى الله تعالى
حسن الحجري الحبشي
عفي عنه





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نتوجه إلى جنابك وقصدنا تلقاء بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود و
اعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود
افض علينا من أنوار قدسك وهب لنا من نفحات أنسك يا من لا تحجب سابغة
ولا ينقطع بره ونائله يا موضح الطرائق ويا كاشف الدقائق ووفقنا لسلوك
سواء السبيل بفضلك لتحرير المناهج وأدر بنا بهدايتك صوب حقائق الأشياء
كما هي وخصص سيد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمد المبعوث للهداية إلى سواء
الطريق بأفضل صلواتك وآله وأصحابه المهتدين بأنوار الهداية ومشاعل التوفيق
بأطيب تحياتك إنك على ما تشاء قدير وبالإجابة للمؤملين جدير وبعد
فإن العقل والنقل متطابقان على أن أكرم ما يناله قوى البشر وأنفس ما يتنافس فيه
أهل النهى والدراية معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما على ما أشار أمير المؤمنين علي كرم
الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين وقد
اضطربت فيها الآراء وتفاوتت الأهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل الزمان
أو يتصالح فيها نوع الإنسان لغلبة الوهم المعارض للعقل في مأخذها والتباس الحق
في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام واهتدى ومن ترك هدى
ما أنزله الله فقد ضل وغوى ومن جملة مخالفي شرائع الأنبياء الطائفة المنتمون إلى الحكمة
والفلسفة فإنهم وإن أصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس
الحق بالباطل في مبادئها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل المأخذ
قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يسلمها على طاعة منهم لكنهم أخطأوا
في علومهم الطبيعية يسيرا والإلهية كثيرا وإن اجتهدوا وأجهدوا عقولهم غاية الاجتهاد وأرادوا

طرق الوصول إليها لمحل الارتياد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والأوهام وأعلام
طرقها خفية عن البصائر والأفهام ثم إن عظماء الملة وعلماء الأمة دونوا علم الكلام
وصنفوا فيه كتبا معتبرة والغرر بين مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الإسلام
وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلالة خصوصا على الفلاسفة القائلين
إنها حادثة أو ما أشبههم من الجهال فإنهم تتبعوا جملة أقاويلهم وأحاطوا بجل ما يرومونه
من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مراميهم في شيء من علومهم عليهم خافية وألحقوا
بالقطع على ما خالفوا فيه الشرائع بإيرادات كافية بل زادوا عليه و
توضحوا بجل ما زالت فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالف لقد
شكر الله مساعيهم وحققوا آمالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين في
غاية استحكامهم في بروج مشيدة وحصون حصينة لا ينالها أيدي شبه والارتياب
ولا يطمع في الوقوع فيها ذوو الضلالة والاختلاب وإن الإمام المحقق حجة الإسلام
أبا حامد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة
غراء وأفرد رسالة غدراء في إبطال أقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة
وبين فيه تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم وأوضح مزايف
نكت كانت كامنة تحت الأستار وأوضح لمن بعده سبيلا فجاء كأنه تحفة عجيبة الله م
الأبصار وحدائق غناء ومع كونه ملآن فرائد في دار الزمان ثم إني أمرت من
جانب جناب من تحت طاعته ولا يسع إلا مطاوعته وما هو إلا حضرة السلطان الأعظم
والخاقان الأعلم الأكرم محرز ممالك الطوائف الأمم من العرب والعجم جامع
مكارم الأخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق
والدنيا والدين عماد الخلائق أجمعين السلطان أبو الفتح محمد خان بن مراد خان بن
محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوائف الأنام وعتبته العلية مقاما من

عن حوادث الايام ايام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط
بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انكاسها الى
محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اصبحت محفوظة الاكناف
والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم اساس الجور والاعتساف الاطراف
ومحى آثار اهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم
الله بالغدو والآصال وان اردت ان اصف حق وصفه كنت كمن يريد
مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز وصفه خلد وصفه ح
الله ايام سلطنته الزهراء وابّد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء
من قال آمين ابقى الله بهجته الى يوم الدين بان املي كتاباً باعلى مبانيها و
انسج ديباجاً على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب
الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع ع
البال وتشتت الحال وتراكم الاشتغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع
وان لم يدرك الفائق منشاء والفليق فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول
ونهاية المسؤل والا فانا لست اول من طمع في غير مطمع منى ان يكن حقاً
لكن اخس المنى والا فقد عشنا بها زمناً رغداً وارجو ممن جبل على الانصاف
طبعه وعصم من الاعتساف نفسه ان تعذر فيما زلت به الاقدام او طغى فيه
القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح انوار الحقائق فيما
يتعذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة متن ح
قليلة على ان الحكم بالتخطئة لا لاجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن
سنن الرشاد لعله يجد مجالاً لو وقع النظر ومنهجاً واضحاً لو لاحظ المقصد
المعتبر ومن تجنب طريق العدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف

يرفع عن القبول نسائج انفه وانّ اوان الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ابرئ نفسي من النقص والتقصير ولا ازكيها
عن ان يكون محلاً للملام والتغيير فان الانسان جبل على النقصان ولكن رفع
عن الامة الخطاء والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو القلم
من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء بابراز هفواته
او وضعاً من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف فاني معترف بانى مغترف
من فضالته ومسترشد بدلالته ومستفيد من فوائده ومنتفع بزوائده و
معتقد بانواره ومقتف باثاره بل تنبيهاً على ان الايام حسب ما عن لي من الرد و
القبول والنقض والابرام وما احمل ذلك الا على الغلط من الناسخ
لا الراسخ وعلى انه لو لاحظ احياه بالمباحثة والافادة فلم يتنوع للمراجعة
والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك
ومصداقه ما قال عز من قائل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
كثيراً والله المرجو في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني مما يعم من
الخطل والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل

واعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعاً واجناساً وتكلموا عن احوالها
حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال
هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده او لا
فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم
تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدنية والنظرية اما ان تكون علماً بما يفتقر الى المادة الجسمانية
في الوجودين ولا يكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضاً بالعلم الكلي وما بعد الطبيعة والفلسفة الاولى
وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرده معلومة عنها في الذهن
فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بعلم الرياضي ايضاً والا فهو العلم الاسفل ويسمى بالعلم
الطبيعي وهذه هي اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال المعاد
الروحاني فهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة و
علم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الالات الحربية وعلم
المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ الات الالحان
وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم
الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيميا وهي فروع العلم
الطبيعي وليس غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا قسمان منها اعني الطبيعي والالهي
لان مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية مقصورة عليهما واما الحكمة
الوسطى كالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع اصلاً مع كون مباديها متسقة
منتظمة بحكم الوهم بتسلطها على طاعة من العقل ولا يقع فيهما الغلط واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها
من علم الارض والسماء وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد به الاثار ودل عليه العقل اما من غير اخلال
بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات
كتعدد المطالع والمشارق واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضها

تما يعين على التفكر في خلق السموات والارض لم يود الى مزيد الاطلاع ببالغ حكمة الصانع و
باهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك
على مقدمات طبيعية والهيئة لا يثبت لهم اثباتها فلا يثبت ما يبتني عليها من مسائل
الهيئة فلا حاجة لنا الى التعرض بالاستقلال فنريد ان نحكي في هذه الرسالة
من قواعدهم الطبيعية والالهية ما اورده الامام حجة الاسلام مع بعض اخر
تما لم يورده باولتها المعول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاماً للمتفلسفة
المبطلين واعظاماً لاهل الحق واليقين وانتقاماً من الذين اتخذوا وكان حقاً
علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلاً الاول
في ابطال قولهم المبداء الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والثاني
في ابطال قولهم بقدم العالم الثالث في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبداء الواحد السادس
في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على وحدانية الواجب الثامن في ابطال قولهم ان الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد
التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان
ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان
وجود الاول عين ماهيته الثاني عشر في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم والثالث
عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره الرابع عشر في تعجيزهم عن الدلالة على
بان الاول يعلم ذاته الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات ... كونها
جزئيات السادس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة السابع عشر في ما ذكروه
من الغرض المحرك للسماء الثامن عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
في هذا العالم التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية

ابدية العالم والرابع في ابطال قولهم م

ابطال م

والمبحث العشرون في تحقيق عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته
الحادي والعشرون في ابطال قولهم باستحالة البقاء على النفوس البشرية الثاني
والعشرون في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار

ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار بمعنى
معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب
لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطباع الجسمانية كاحراق النار و
واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده
للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد
الحق والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه
تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة
والارادة او لا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة فلا امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تاخر الفعل عنهما
لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل ليس بشيء بل
الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي
يجب ويليق ان يقع كل موجود في واحد منها من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه و
يقتضي افاضته وذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا
وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة ولكن تعالى يجب الترك وعدم لزوم
الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق

لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه قادر تعالى مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك
على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه
بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة لذاته فيستحيل
الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا المقدمتين
الشرطيتين صادقتان في حق الباري لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين
ولا صدق احدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس
بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا عليه هو ان المبدأ الاول
لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته بامر مقدور به دون الاخر فتعين
المرجح فينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر
الى مرجح اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر الى مرجح لزم استغناء
الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من
غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة بامر المقدور به دون الاخر افتقر الى
مرجح لزم التسلسل اذ ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها
من غير احتياج الى مرجح اخر فان قلت نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة
اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر
وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها على
السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر فلا يصح له ما بالذات و
ترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب قلت نسبة الارادة الى الضدين على السوية
وتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بل اللازم ترجيح
القادر احد المتساويين على الاخر من غير داع يدعو الى ترجيحه واحتياج وهو غير الترجيح

بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلاً مغايرة ظاهرة وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم
بوجود الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المختار احد مقدوريه
المتساويين على الآخر بلا داعية من غير امر داع الى ذلك كالارادة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى الواجب وهو المط
فان قلت ما ذكرتم من ترجيح الفاعل احد المتساويين على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة
الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعاً لان الارادة ممكن وقع من غير مرجح قلت ان اريد بوقوع
تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل فممنوع بل انه تعالى فاعل لتعلق ارادته وان اريد
وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن لا يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو
الترجيح من غير مرجح اي بلا داعية ولا نسلم استحالته فان قلت اذا كان تعلق الارادة باحد
الضدين فعلاً لذات المريد فتأثيره تعالى فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل
لا يخرج عنهما فان كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجباً لان الفعل اذا كان واجباً
بتعلق الارادة الحاصل منه بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادراً بمعنى صحة الفعل والترك
وهو المعنى بالايجاب قلت نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج
تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل لا يحتاج الا اذا اوجد شيئاً بارادته فالمفعول قصداً
هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة فاتصافه بتعلق الارادة فهو وان كان اثراً لذلك
الفاعل لكن لا لذاته بل لغيره ولا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصداً
وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجب شيئاً بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف الى ايجاب
آخر فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا مدخل له في علة تقدم والا لزم توقف الشيء على نفسه
فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تخصيص ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تخصيصه وعدم تخصيصه
وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلاً له الا بمرجح والعود الى العقبة حالكة

بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين امتنع صدوره عنه الا بمرجح من خارج
قلت لا نم صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل انما اذا كان الفاعل موجباً واما اذا كان مختاراً
فلا سلمنا ان يرى العلم الضروري بصدق بعضها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه
رغيف فانه يبتدئ بالاكل من جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادة اقتضت ذلك الجانب
وترجيحه على سائر الجوانب فان قلت لا نم انه يبتدئ بالاكل من جانب معين منه لا لارادة اقتضت ذلك
الجانب لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه واحسن لوناً واكثر نضجاً قلت
نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها في كل ما ذكرتم اما انه لا يبتدئ بالاكل بشيء من جوانبه لما انه
يموت جوعاً فذلك باطل الاشتهاء له واما انه يبتدئ فيتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل
بانا لا نم وجود رغيف متساوي جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من قرب البعد وحسن اللون وكثرة النضج
وغير ذلك كيف فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من اجزائه بعداً واحداً اما
اذا كان المقابل للجائع احد جوانبه فظاهر واما اذا كان المقابل الصدر وجهه فلان البعد بينه وبين كل
جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة بينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة اعظم
من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب لا جزاء في الامور المذكورة وان كان محالاً
قلنا لا يبتدئ الجائع بالاكل بشيء من جوانبه والا يلزم ان يموت جوعاً لانه جاز ان يستلزم
محال الاخر محالاً ما ذكره وهذا الذي يرى لا يعنينا لان جوابنا عنهم فيه بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها
ولا حاجة لنا الى اثبات ان ما ذكرنا في صورة تعين ان ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي
ادعوا ضروريتها وتجويزهم الى تخلف المحال الاخرى بل اثباته لا يخرج فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك
المقدمة او ضروريتها وانى لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية منقوضة بصور منها انه لا شك ان
جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في المهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في
المهية وكذلك المقاطع وجميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لان تكونا قطبين و
تعين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعين خط معين لان يكون محوراً دون سائر النقط

والدوائر والخطوط فالترجيح من الفاعل المختار لأحد الأمور المتساوية على الأخرى من غير مرجح ومنها أنه

لا شك أن نسبة الفلك بما له من الحركة إما إلى جميع الجوانب والجهات على السوية وكذا الحركة المختلفة المقادير في السرعة

مع أن لكل واحد من الأفلاك اختصاصاً بحركة معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات والجهات فلا بد من ترجيح

من الفاعل المختار لأحد الأمور المتساوية على الأخرى من غير مخصص ومنها أنه لا شك أن الفلك

واحد من الأفلاك ان نسبته للأرض وكل واحد منها ابتداء وبروج الأفلاك بعض ان نسبته للأرض المركوزة في

الأفلاك ان نسبته بسيطة متشابهة الأجزاء وكذا كل واحد من الكواكب مع ان كلاً من الكواكب اختص بموضع

معين من التدوير ان كان مركوزاً فيه كالمتحيرة او الخارج بموضع معين من الفلك ان كان مركوزاً

في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التدوير اختص بموضع معين من الفلك

دون سائر المواضع وكذا اختص جانب معين من الفلك بكونه اوجاً والجانب الآخر حضيضاً دون سائر

الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في المهية لكون الفلك بسيطاً فكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد

الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بأنا لا نسلم ان في شيء من الصور

المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعيين النقطتين للقطبية وتعيين

دائرة لأن يكون منطقة وتعيين خط لأن يكون محوراً دون سائر النقط والدوائر والخطوط من

توابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك تستتبع وجود النقطتين وتلك النقطتان المعينتان

والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة لأحد أمور ثلاثة اما لأن

جاوز كل فلك لا يقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطء المعينين والجهة المعينة او لأنها

وان كانت قابلة لسائر انواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافلات لا تحصل

الا من تلك الحركة المخصوصة او لأن تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوق لا

يحصل الا بتلك الحركة واما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والدوائر بالمواضع المعينة

من الفلك دون غيرها فانا نقول لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل

اولاً ثم حصل في الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك

في الأوج والسطح الأدنى السطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض

على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيهما ثقباً لكن لا نقول بذلك

بل نقول ان الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معاً ولزم من ذلك حدوث

هذه الأمور في تلك المواضع وهي حدوث الأمور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانسجام على الاجتماع

على الأفلاك بهذا الوجه فالوجود كما سنعرف ذلك فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعيين الحركة

من الأمور الثلاثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الأولين واما جوابهم عن الثالث فلقائل ان يقول

لأن حصول الأمور المذكورة معاً لا يدفع الترجيح بلا مرجح لأن حصول الفلك الموافق المركز على وجه

يكون من الفلك الخارج المركز اما جانب منه حصوله على وجه يكون منطبقاً جانب آخر منه وكذلك حصول

الخارج المركز على وجه يكون التدوير في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكوكب في

ذلك الجانب منه حصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الأمور المذكورة على ذلك الوجه

ترجيحاً من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شيء

من وساوس الوهم وابيت الا ان تدعي ضرورة تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام

التسلسل في التعلق والقول بأن تعلق الارادة بأحد الضدين محتاج الى مرجح آخر وهو تعلق آخر للارادة

متعلق بذلك وهلم جرا الى غير النهاية ولا يمتنع مثل هذا التسلسل لأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها

في الخارج فان قلت نحن نعلم بالضرورة انا متى قصدنا شيئاً لا نريد او تنافى ظهر ان تعلق الارادة لا بد

بتعلق آخر قلت عدم احتياج تعلق ارادتنا الى ارادة اخرى لأن ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل

الله واما ارادة الله تعالى فلا بد ان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا

عدم ارادة الله تعالى لارادته وقد حكم علماء الحكمة بأن الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من داع او باعث

على الفعل يترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من

لا حصوله والا لم يكن باعثاً على الفعل ومن ثم كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم

يكن باعثاً على الفعل فحينئذ يلزم استكماله بالغير والجواب انا لا نسلم ان الفاعل بالقصد والارادة

لا بد له من باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل

اوليس للحصول ولم لا يكفي الاولوية بالنسبة الى الغير فكونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لابد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون انه فيه الغرض ويتفردون في الجواب على مقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان الفاعل بالاختيار لابد من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل فيكتفون في الجواب بهذا المنع

الفصل الثاني في ابطال قولهم في قدم العالم اتفقت ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم او حادث قال الامام الرازي وهذا يدل على ان جالينوس كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد بلغ في العسر والصعوبة الى حيث يضمحل اكثر العقول فيه واعلم ان للفلاسفة في اول العالم وتفاصيل ما هو القديم منه اراء مختلفة واقوالا منتشرة لا فايدة للاطناب في ذكرها فلنقتصر على مذهب متقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول عندهم وهو ارسطاطاليس فنقول ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية واما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها كالشكل والضوء واما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية بالجنس بمعنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة لتبدل الصور متشاركة في جنسها دون ما يتحتها النوعية فيكون جنسها قديما لوجوده في ضمن انواعه ولهم لاثبات قدم العالم وجوه الاول وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان الجميع ما لابد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الايجاد كذلك فلزم قدمه لكان حصوله بعد ما لم يكن يتوقف على شرط

حادث فلا يكون جميع ما لابد منه حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض ولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لابد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تاثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لابد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث بالضرورة ويتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثرين هو انا لا نسلم ان جميع ما لابد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه قولهم جميع ما لابد منه حاصلا في الازل ولم يتوقف التاثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لابد منه الارادة التي من شانها التخصيص والترجيح من غير داع واما اذا كان من جملة ما لابد منه الارادة فلا يلزم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح والسند انه ممنوع واعترض عليه بانا لا نسلم ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لابد من تعلقها فان كان ذلك التعلق قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكون في وجوده هذا التعلق قديما ايضا لو اختصت بوقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان لحاصل منه ذلك التعلق بين الاوقات كلها وان كان حادثا نقل الكلام اليه فان استند حدوثه لا الى حادث اخر وهكذا الا الى نهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم التسلسل في الحوادث والا استغنى الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان تتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الرجحان الى حصول ذلك التعلق لجميع الاوقات فلا يلزم رجحان من غير مرجح ورد بانه يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام اليه فيتسلسل ولقائل ان يقول ان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فلا يلزم منه تسلسل الاوقات اي غير المتناهية الى لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا يلزم التسلسل المستحيل بهذا التسلسل وليس حدوثه عليها

من وجوه بعد عدمه بل المراد كونه مقارنا لما قلنا تأمل وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى
تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها امور اعتبارية والدليل انما قام على التسلسل في الموجودات وفيه هذا الجواب
بان تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم عليها في نفس الامر فيجري برهان التطبيق
باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتب فليتدبر ولقائل ان يمنع جريان برهان التطبيق
انما يجري اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد
اصلا واتصاف الحق بها لا يستلزم كونها موجودة بالوجود الخارجي ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التعلقات
امورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام
وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلمين ان يلتزموا في مقام المنع صحته فلا يتم
الدليل على ما هو المطلوب وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر
قوله فيستغني الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فينسد باب [illegible] بلا مرجح مسلم لكن استحالته
ممنوع لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه و
ضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى ما يخصصه
بوقت حدوثه وان الاحكام البديهية لا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبانه
يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بابداع العالم في الوقت
الذي اوقعه فيه وما علم الله تعالى تحقق وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته به في الوقت الذي
اوقعه فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان
العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بابداع العالم في وقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق فيه اذا
كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة
الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هيئة المخصوصة لان صورته المنقوشة على الجدار كذلك فلا مدخل للعلم
بابداع العالم في الوقت الذي اوقعه فيه في وجوبه ولا في استحالة خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته

بابداعه

بابداعه في الوقت الذي اوقعه فيه ويمكن ان يقال لا نزاع ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم
الانفعالي وعلمه تعالى بابداع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا للمعلوم بل متبوعا له فيجوز كونه مخصصا له
فان قلت لو كان العلم صالحا للتخصيص لم يثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح العلم
مخصصا استغني عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الايجاب
وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا حتى يرد ما ذكرتم
بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا اثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له
في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يقدح كونه منافيا للمذهب لما ثبت انه لا يلزم في سؤال رعاية
مذهبه وزعمت المعتزلة ان المرجح هو المصالح المتعلقة بابداع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله تعالى
قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة
ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر
الاوقات ورد بانا لا نسلم ضرورة ان الله تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه
للمكلفين بمقدار جزء من الف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في
انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص
فذلك المخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان
حادثا ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول
بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان ما كان حصوله و
لا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا في فعله وباعثا عليه تأمل هاهنا وجه الجواب عن
اصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان يقال لا نسلم ان المرجح لا بد منه للبارئ في
ايجاد العالم حاصل في الازل لكن يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم في لزوم ان لا يكون العالم اذ لو
لزم الرجحان بلا مرجح قلنا لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته ترجيح بل الزمان
هناك وهمي محض لا وجود له الا لامر او الوجود العالم ولا امتياز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فكان

خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لا يوجد العالم قبل
الوقت حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث
لفقدان ما هناك لا في الاوقات للاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون
ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح لانا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة
الفلك الاعظم فلا وجه لطلب الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون اخر فلا يتصور تقدم بعض
اجزائه على حدوث العالم في اجزاء منه دون الثاني او الثالث وتاليهما من وجه الجواب على اصل الاستدلال
هو النقض بالحادث اليومي لولا شبهة في وجه مع وبيان الدليل فيه بعينه لو يقال جميع ما لا بد منه
في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الاثر ايضا ازليا وان لم يوجد الحادث اليومي ازليا فلا
يتخلف الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعد ما ان يتوقف على شرط حادث
وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في
الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى مؤثر لزم استغناء
الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم
الحادث او لا يكون فبعضه حادث فيحصل الكلام فيه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون
الحادث اليومي قديما والمتمسك به بان التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو التسلسل في الامور المتعاقبة
وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو ممتنع فلا
يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة و
اما المعدة فمتقدمة على المعلول لانها مقربة للاستعداد المعلول القريب الى العلة المؤثرة والاستعداد
الذي هو كونه بالقوة القريبة بالقوة فلا يجامع الفعل واما المؤثرة فيجب ان يكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم
لما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول ايضا دائم الوجود وهكذا الى ان ينتهي سلسلة
المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها وحركات نفوسها واجرامها وحركة دورية متزايدة و
هذه الحركة باعتبار الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل اوضاع الجرم المتحرك بها

ويكون وضع من تلك الاوضاع شرطا لحصول وضع اخر ولذا لما يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع اخر لا الى اول
وبسبب تبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فيفيض
من مباديها فائضا كالصور التي بالواسطة من عالم الثبات والمتغيرات ولولا ما انتهت سلسلة
المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتب سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة على هذا الوجه يمكن حدوث
الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتعاقبة التي لا تجامع
المتقدم منها المتاخر وهو غير ممتنع ولا يمكن صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور
على هذا الوجه انما توقف على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فلك الاجسام التي هي موقوفة لتلك الحركات
يستحيل ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتقدمت الحركات العارضة لها المتاخرة
عنها فيلزم تاخرها عن نفسها بمراتب بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول
المجردة والنفوس الفلكية واجرامها واجيب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق و
التضايف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالتوقف في
محل النزاع وصول النقض بان التسلسل اللازم في احدهما تسلسل في الامور المجتمعة وفي الاخر في الامور المتعاقبة
لا يجدي نفعا ولو سلم صحة ما ذكر فنقول لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال ان يحصل
ان الواجب لوجوده بارادات حادثة غير متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادة اللاحقة على
الوجه الذي ذكرتم في الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت
من الطرف الاخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكرتم يستلزم في حق الباري تعالى لكن لا يمكنكم
مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون الباري علة لموجود غير جسم ولا جسماني
ثم يكون ذلك الموجود المجرد ذا ارادات جزئية غير متناهية وينتهي تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية
حادثة تعلقت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للباري تعالى او لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير
متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان الوجود الجزئي لا يحصل الا مع الارادات الجزئية والارادات الجزئية
لا تحصل الا مع الالات الجسمانية فيلزم بالضرورة من الارادات تلك الارادات الازلية الاجسام الازلية لانا نقول لا نم ان

كالحركات السماوية لا يحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يتأتى ايضا في الحوادث التي يقع في الجسمانيات
دون الابداعات المجردة لان كل حادث مسبوق بالمادة لانا نقول [illegible] على ما سيجيء في الكلام عليه عن قريب بعد قريب
ان شاء الله تعالى قال الامام الرازي واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين
بحدوث السماوات وكان محمد بن زكريا الرازي ناصرا لهذا القول لم يشتغل احد من اصحاب ارسطو بابطاله وفيه
جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظرا اما برهان التطبيق فلان
احاد السلسلة اذا لم تجتمع في الوجود الى حد لم يتصور فيها انطباق بحسب الخارج ضرورة وقوع شيء ان مر
بازاء شيء اذ التطبيق يتوقف على وجودهما معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن
ايضا لاستحالة وجودها في الذهن دفعة مفصلة في الخارج ثم في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة تسلسل
ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا واما برهان التضايف فلان
احاد السلسلة انما يصير موصوفة للعدد والمعايات او وجدت في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم
يثبت في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشيء باعتبار ما كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له واما الموجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس تلك الاحاد الموصوفة للعدد بل المفهوم الكلي الواقع
عنوانا ولو سلم ان وجود الاجمالي وجود لتلك الاحاد الا انها لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتباره
موصوفة للعدد والذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان جميع الحوادث باسرها ثابتة معا في علمه تعالى
وفي علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهانين قلت لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو غير الوجود
الذهني فتأمل او لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في علومهم وفيه نظر
لان ترتب هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب اجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها على بعض بكون
كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلثة لا
مطلقا فالترتب باق بحاله لا يقال الترتب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة
في تلك المبادي لانا نقول علم المبادي العالية للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما ان بين الاشياء
ترتبا في الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي الرابع من وجوه الجواب ان يقال

لا لم

٣٣

11

لا نم ان جميع ما لا بد منه في تأثير الباري تعالى في العالم ان كان حاصلا في الازل كان الاثر حاصلا في الازل وانما يلزم
ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو محال لم لا يجوز ان يكون العالم قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود في الازل
والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا ثم يعتبر فيه امكان الاثر فما لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا بعينه
فيه لا يقال امكان العالم ازلي والا لزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل لانا نقول ازلية الامكان لا تستلزم
امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى ورد هذا الجواب بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في
ايجاد الباري تعالى للعالم حاصلا في الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان لوجود
العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما يسع فيه الف دورة لا يصير بذلك ازليا لجريان [illegible] قبل الوقت
الذي حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ابدا على ما هو المفروض فتخصيص حدوثه بالوقت الذي حدث فيه
ترجيح بلا مرجح وان دفع بان الاوقات التي قبل حدوث العالم موهومة لا تميز فيها فلا وجه لطلب وجه التخصيص لحدوثه
في وقته يكون رجوعا الى الجواب الذي ذكره المحقق نصير الدين الطوسي لا وجها مستقلا الوجه الثاني
من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا لا يجامع ان لا يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق هو السبق الزماني فيلزم ان
يكون على تقدير عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما و
هو المط والجواب ان الزمان امر وهمي يقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه
وليس امرا موجودا ليلزم من انتفاء وجوده حدوثه وقدمه فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا
على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة قلنا ما ذكروه من
الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان [illegible] مقدمات [illegible] قلنا نعم الان ما ذكروه
وان شئت اتضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا من
الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان الاول انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا معا في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا

معا

دفعة معاً وبالضرورة تنقطعان المسافة معاً وان توافقتا في الحركة دون الآخر بان كان ابتداء الثانية مما وراء مبتدأ
الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها
تقطع اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها
ببطؤ معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الاول بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري
قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت يستدعي ان ما يكون
بالذات وهو الذي نعبر عنه بالامكان ونسميه بالزمان فيكون موجوداً لان ما ليس قابلاً للزيادة والنقصان لا يكون
موجوداً لامتناع كون المعدوم الصرف قابلاً لها بالضرورة وليس هو نفس المسافة اذ الامكان قد يتساوى وبانه
في الجسم مع التفاوت في تلك الامور المقدارية وبالعكس ولا امتداد له المسافة اذ الامكان قد يتساوى وبانه
في مقدار المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافها بالسرعة والبطؤ وبالعكس ولا امتداد للجسم اذ قد
يختلف امتداد الجسم مع تساوي في هذا الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة
وبالعكس الثاني انا نجزم بالوجهين اللذين يستدل بهما على وجود الزمان بكون الاب متقدماً على الابن تقدماً
لا يتخلف فيه عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم يوجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارناً
لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان متقدماً عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه موجود مقارن لوجود
الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف
جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه ولا تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له فيكون
امراً زائداً عليه وليس ايضاً عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطاري
عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين فكونه
نفس العدم وكان القبلية ليست نفس الابن وعدمه ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل هما امران زائدان
على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين ولا يقومان بذاتيهما بل لابد لكل منهما من محل موجود تقوم به
ويكون موصوفاً بالذات وهو الزمان فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويوصف به
بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلاً قلت لان ما يوصف بالقبلية

بالذات

بعد ومع ٤ — بينهما ٢

بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يتصف بذاته بالقبلية يستحيل انفكاكه عنها والاشياء التي يقال لها في العرف
انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فهذه الاشياء التي
يقال لها في العرف انها متقدمة ليست موصوفة بالذات بالتقدم بل لابد من امر آخر يعرض له التقدم بالذات و
يكون تقدم ساير الاشياء بالنسبة اليه وهو الزمان فان قلت قولك ما يوصف بالقبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان
اريد به ان ما يكون ذاته سبباً لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فمسلم لكن من اين يلزم ان للقبلية محل
كذلك الموصوف الذي يكون ذاته سبباً لعروض القبلية له وان اريد ان ما يكون موصوفاً حقيقة بالقبلية من غير ان يكون
تابعاً في قبليته لشيء آخر امتنع ان يكون بعد فلا نسلم امتناع ان يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينتقض عليه اولا
يلزم من كون الشيء موصوفاً حقيقياً بوصف ان يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك قلت
المراد الاول قولك من اين يلزم للقبلية محل كذلك الموصوف قلنا لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد
على الاثنين بل قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد والقبلية ثم كذلك لا يعرض حقيقة الا لما له امتداد غير قار ممتنع
اجتماع اجزائه في الوجود وباعتبار امتناع اجتماع اجزائه لا يجامع القبل والبعد وما ليس بامتداد كما ذكره مثلاً
لا يعرض فيه اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون موصوفاً اولياً بها والامتداد الغير القار لا يمتنع اجتماع اجزائه في نفسه
الحقيقي ليس الا امتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه اجزاء تقدم بعضها على البعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان
فان قلت لا نسلم ان القبلية التي لا يجامع القبل مع البعد لا يعرض حقيقة الا لامتداد غير قار ولم لا يجوز ان
يختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث وعدمه ويكون احدهما موصوفاً حقيقياً للقبلية
والآخر للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم
الحادث مثلاً الا انه لم يفعل الوجود اولاً ثم فعله وذلك يقتضي ان يوجد شيء اول لم يوجد فيه الوجود
بل وقع فيه العدم فكان اول الوجود فيه فلا يكون موصوفاً حقيقياً للقبلية هذا غاية توجيه هذا
الدليل والجواب عن الاول ان هذه الامكانات المذكورة امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اريد قبولهما بحسب الخارج فممنوع وان اريد في الذهن او
في الجملة فمسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج وعن الثاني بان القبلية والبعدية امران اعتباريان

فتامل

م يمنع ٤

توجيه ما قيل في وجود الزمان ٤

لا وجود لها في الخارج اصلاً فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في كيف والعلية والبعدية .. اضافتان
والمضاف فانّ لما يوجد ان لما لا محاذاة هناك وفارقاً فلو وجدتا يلزم وجود معروضيهما معاً فيلزم اجتماع اجزاء
الزمان في وقت لكونه امراً غير قار وايضاً هذا الامتداد الذي يعرض لاجزائه القبلية والبعدية لو امتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لا يكون موجوداً في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه بديهية
ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للشيء فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة لمقاوية
الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة الى منتهاها يستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة و
باعتبار تلك الحركة معنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امراً ممتداً غير قار يعبّر عنه بالزمان وذلك لان الممتد لو وجد في الخارج و
فرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد تلك الاجزاء معاً بل كان بعضها متقدماً وبعضها متأخراً وهذا شيء الحركة بمعنى القطع
والاول موجود في الخارج بداهة بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجوداً
في الخارج ولما كان الحركة بمعنى كذلك لزم منه بعد المعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم لا يطابق الحركة
بمعنى التوسط وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلاً بل هو امر يرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر لم يرتسم في
الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها ونعلم بالضرورة ان الامتداد وما
كان الامتداد في الخيال ظاهراً في بادي الرأي وما لا يجيء وذلك لان الذي فيه نوع خفاء افهم معاملة وبحث
عن احواله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الامتداد في الخيال لا يكون كذلك لا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير
مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلانه
امر خارجي سبباً لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كل امتداد في الخيال
كذلك حاصلاً من الامر الموجود الخارجي ثم وجود دعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن السند لا لانه الثاني بانا لم
العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً
قوله لان سبق عدمه على وجوده سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني
ثم لا يرى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقاً يمتنع معه ان يجامع فيه السابق والمسبوق مع انه ليس سبقاً

اختلاف م

اجتماع م

13

زماناً والا لكان للزمان زمان وقد ينقضون عن الجواب بان انقسام السبق منحصر في خمسة التقدم بالعلة والطبع
والشرف والرتبة والزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم هو تمام المؤثر فهو
فبالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى الكمال فالمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى
مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية ولا بالطبع اذ لا يتوقف وجوده على
عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان
فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض
الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدماً زمانياً ان يكون للزمان زمان او والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر لبيانه فوجه
ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلاً اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف والكمال والمبدأ المحدود
ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما اجزاء الزمان فقد ذكر في
الجواب سند المنع على تقدير وجه في السبق الزماني لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل على الجواب
الاول قال الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاسناد لان الثاني القائل بان الباري تعالى متقدم على العالم والعالم
متأخر عنه ان اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او بالعلة فيلزم ان يكونا حادثين او قديمين و
استحال ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً لان المتقدم بأي وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حاله تقدم
مفارقاً في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين او حادثين وان اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود
الزمان زمان كان العالم فيه معدوماً وهو متناقض وجواب ما ذكره من التقرير ان يقال المراد انه متقدم
عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين او حادثين لو كان عدم عليه بالزمان ملازمته له في الزمان وليس كذلك
بل لعدم الزمان فان قبل اذا لم يكونا قديمين او حادثين بل كان الباري قديماً والعالم حادثاً يكون وجود متعلقاً
على وجود العالم تقدماً لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وكل تقدم كذلك فهو زماني قلت لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك لو كان
وجود المتقدم مقارناً للزمان او كان ان متقدم عليه بالزمان موجود محقق حتى يلزم ما ذكر من التناقض بل الزمان
مقدر موهوم فلا تناقض اصلاً واجاب رحمه الله عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان اصلاً ومعنى

فان م

تقدم البارى على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارى وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال بعد الانتهاء كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على ان بينهما فرقا وان كان انما يقال اسمى ماضى فتحت لفظ كان مفهوم ثالث هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضى بمضى الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى انتهى الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا ح ان نقول كان الله ولا عالم سواء يريد عدم الاول وعدم الثاني واية ان من نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلاء او ملاء وسطح لان السنة التي بها افتراق اللفظين ليس الا الماضي والاستقبال اذ لا تفرق بينهما نسبة بها بعد ويح هذا اللفظان سواء او صنعان ذاتيان للزمان واتصاف غيرهما بهما بواسطة فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه فان قلت ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه عليه بان موهوم ما ذكر من المحذور قلت فلا حاجة الى ما ذكره من التطويل او تلك ما بعد مكابرة من قولنا كان ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات وعدم ذات فقط ثم قال صيغة ما يلزم الالزام قدم الزمان وذكر ما محصله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احدهما ينتهي بابتداء خلق العالم عاشرة دورة والاخرى ينتهي اليه بماية دورة مع تساوي لو كانتا منتها ويمتنع في حركة السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شانهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لذاتهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه تعالى قادر على خلقهما وقت خلق العالم فيلزم الانقلاب للبارى من العجز الى القدرة وكل منهما ممتنع ولا يمكن ان يبتدى حركتان معا لاستحالة ان يبتدى حركتان معا وبيان في زائدة والبطؤ ثم بينهما الا وقت

واحد

14

واحد مع كون احدهما ودور احداهما متفاوتة لاستلزامه ان يكون الزايد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان احدهما حالة لا يمكن ان يحصل فيه الا مائة دورة والاخر يحصل بحيث يمكن فيه ما يشاء ويريد وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال فكون الزمان قديما او هو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم ثم قال رح الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع فكذا الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي والكمية فهو الجسم والخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء وكذلك يقال هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الخلاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدارا وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا قلنا هذا العذر باطل من ثلثة اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فيقول انه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال وان قلتم فالاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر واصغر منه بمقدار ظفر ممتنعا قال ان لم يكن ذلك كذلك هذا فهذا طريق المعارضة والتحقيق في الجواب

ان ما ذكره من تقدير الامكانات مما لا منع له ولئن سلم ان الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه ابدا لو اراده ولكن في هذا القدر ما
يوجب ثبات زمان ممتدا لا ان يضيف الوهم اليه شيئا انتهى كلامه في كون احد من الوجوه الثلثة التي ابطل بها
عدم امكان كونه مما هو عليه نظر اما الاول فلانا لا نم ان نرجح الى ان كلها محوج الى الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجح
الى ان فيه لطيفة انهم يعلمون ان جميع الافلاك لا تقبل مقدارا اكبر او اصغر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة
وغير قابلة لمقدار هو اصغر واكبر مما هو عليه الان واما الثاني فلانه لا يلزم من وجوب كون العالم على المقدار الذي هو عليه
وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه ان يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب المقدار المخصوص له وامتناع
ان يكون اصغر واكبر مما هو عليه انه اذا اوجد بايجاد الفاعل لا يقبل ما دون هذا الامر المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو اصغر
واكبر وهذا المقدار من لوازم وجوده واين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد واما الثالث فلان القول
بان العالم لم يكن ممكن الوجود ممكنا بل او في الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولا نم
في السنخ لنه بخلاف القول بامكان مقدار العالم دون ما هو ازيد منه والنقص فانه لا يستحيل فيه لا محال الى ان لا يكون
المادة قابلة لغير ذلك المقدار لما ذكره وظاهر الملاءمة لظهور امتناع احدهما دون الاخر لا يحال معنى قولهم لم يكن وجود العالم
قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود الحكمي المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو اخص من وجود المطلق ومغاير
للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع احد المتغايرين امتناع
الاخر فجاز ان يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا وفي الزمان اللاحق وليس
انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة وفي
الزمان اللاحق ممكن دائما لانا نقول لو جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان اخر بناء على
ان الوجود في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الاول امتناع ما هو اعم منه او امتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تمتنع
وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل في ذواتها كفاية
في حدوثها وينسد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه بمصنوعاته فالوجه الاكتفاء في الجواب بما ذكره من
التحقيق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية لا وجود لها في الخارج اصلا فلا يلزم تقدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى ازلا

كون العالم اكبر

قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه ابدا وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية
لها لكان الله تعالى موجودا معها باسرها لا انه موجود فيها لانه تعالى منزه عن ان يكون زمانيا ومكانيا لا انه مسبوق
السبق والتقدم من وجوده وكما توهم وكذلك حاله لو اعتبر في جانب العدم والحاصل ان سبق الزمان على الزمان المعتبر فيما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه ان له زمانا او فرض ان يكون للزمان زمان وان لم يشترط
فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار سبق الزمان واذا عقل القدم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليعقل مثله في
حق تعالى وفي سائر الممهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا يسلم كونه حادثا وجب زمان اخر لامتناع ان يكون
للزمان زمان اخر فاذا الحق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي
جميع الامور الحادثة الوجه الثالث من وجوه استدلال الحكماء على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تأثير الباري تعالى في العالم ازلي والا
لزم الانقلاب المذكور وهو ما ذكرنا من ازلية صحة العالم وازلية تأثير الباري تعالى فيبطل قول القائلين
بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع انه لا يتناهى
وذلك لا يليق بالجواد المطلق واجيب بانا لا نم امتناع ترك الجود مع انه لا يتناهى فان الجود عندنا فاعل مختار لا غاية
لفعله ولا علة لقصده فيجوز ان يفعل كيف شاء وفي اي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فلا نم تحقق الازلية
الامكانية هو غير امكان الازلية هو غير مسلم له وذلك لانا نقول اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا
للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير منقطع الا اتصافا هو ثابت للعالم وللتأثير
الباري تعالى ازلية ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا
مستمرا وكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من جنس الممتنعات
دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم واعترض عليه
بعض الافاضل من المتاخرين بان اقامة الدليل على ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال الامكان ان كان ازليا
كان مستمرا ازلا لا يلي خروج ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من الاجزاء الازل فيلزم عدم منعه مستمرا او جميع

اجزاء

الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط
بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود في الوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان لا امكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وكلامنا في الامكان الذاتي مستمر م
مثلا الحادث ممكن الازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث فذات الحادث من
حيث امكانه ازلي والازلية ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يمكن له الجمع امكان وجوه اصلا لان الحدوث
امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن فان قلت لم لا تأخذ ذات الحادث
لا وحدها بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء وتقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت لا امكان الازلية معتبر بالقياس
الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحدها او ذات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذ ذات الحادث
مقيدا بالقيد الخارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارته وقد يقال عليه بان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها
لا شك انها ممتنع اجتماع اجزائها في الوجود والآلات فانه ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب
مع امتناع استمرارها ازلا والا لزم بكن فانتقض الدليل اذا عرفت هذا فنريد ان نتمسك ببعض ما سنح لنا في هذا
فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل امر بسيط غير
قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد
في الخارج لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة في
الخارج اجزاء لا قارة ولا غير قارة حتى ينتقض واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ازلا بالنظر الى ذاتها
وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد ان يكون الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول
بكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجزاؤه في الوجود والآلات فاذا ما يمتنع اجزاؤه في الوجود لا يكون
موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع الاعراض السيالة
صوتا كان او غيره فلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة
حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه
بتقوم الصوت الحاصل به واذا ادى تموجها تموج هواء اخر بجواره حصل صوت فرد يتم جزء الى انقطاع التموجات

ولیس

16

وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال الاعراض
وهو مستحيل كان لا استبعاد وان نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات الغالبة بالاصوات
المجاورة الى ان ينقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت الممدود في الحروف
المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة مستمرة زمانا وحاصل من تموجات متعددة لكن من الة متعددة في الحلق
لتموج الهواء يتصل بعض تلك الاصوات بالبعض حتى فيظن انه كل صوتا واحدا فان قيل الحروف الانية التي تعرض
للاصوات عند انقطاعها كالحروف الآن للزمان والنقطة للخط ولا شك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة لا
والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة
الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها قلت له ان يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاتها ونقول لم لا يجوز ان
يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته واتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا
الى ذاته فلنبين ما ينبغي في كلام ذلك الفاضل انشاء الله وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود
بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء بالوجود الواقع في زمان حسابه فاللازم من كون الامكان انعقاد م
مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في وقت ما نافيا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان حسابه ويكون
عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان حسابه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن في ذاته ع
قبول الوجود الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز المستمر م
الاتصاف به في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا وحصول ما ذكره الامام الغزالي في تقرير
هذا الوجه هو ان امكان وجود العالم ازلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان ازليا فالممكن على وفق الامكان
لم يزل يعني لو كان الامكان ازليا لكان الممكن ازليا ولم يلزم منه محال ثم مع انه غير ظاهر في نفسها وبينها بعضهم بانه
لو لم يكن ازليا بل كان حادثا استحال ان يكون ازليا لاستحالة كون الحادث ازليا فلا يكون امكانه ازليا وقد ثبت
انه ازلي وخلافه ظاهر فان المستحيل كونه ازليا على تقدير حدوثه هو ذات العالم من حيث انه مقيد بعدم الحادث
لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه ازليا على تقدير تسليم جوازه يعني كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو لا ينافي امكانه
في استحالة ازليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله لم يرض بالجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم

يعني لو كان قديما موجودا في الازل لما توقف على انعدام شيء من الحوادث لامتناع حصول الحاصل ولا يتوقف على رفع الامكان

ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن الواقع شيء سوى رفع الامكان فلنا من في نوجهه قدح
بان قولنا في كون العالم كذا كقولكم في الحادث المعين فان حكمتم في الحادث انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا
يزال فنحن نقول في كون العالم كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يصح حصوله في الازل فكذلك ههنا و
وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه
من المبداء من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى الاستعداد والمادة لحصوله فيها ومعها قالوا والقسم
الاول يستحق الوجود ازلا لا نقصان في قبوله والمبداء تام في فاعليته فلو لم يفض عليه من المبداء وجوده لزم
ترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير مستعد لقبول الوجود من المبداء بل يتوقف على استعداد المادة فعدم
ايجاده في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة
لوجود الحوادث لا يتحقق افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون الايجاد وترك الجود الوجه الرابع من وجوه استدلالهم
على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان لكل مادة مسبوقة باخرى لا الى نهاية ولزم
التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا فثبت بهذا القدر ان لنا قديما
سوى الله تعالى واثبتنا اثبات قدم الاجسام فلان المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة
الجسمية النوعية فيكون ايضا قديما فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من الثلثة واذا كان جميع الاجزاء المادية
الصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وصحة هذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة
واثبات ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر ما عولوا عليه في
اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من الايرادات والابطال لتنظر وليعلم اما الهيولى فبرهانها على وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء — بطلان م
لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المفردة في جهة او في جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو
كان قابلا بذاته ولكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفرق الجسم الحسي اعداما بالكلية وايجاد الجسمين اخرين
عن كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل الواحد في حد ذاته اذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يجوز ان يكون
المتصل الواحد باقيا بلا مفصل ثابتا بذاته وعلى هذا ان الفصال موجب فيه بالفعل الا لكان ذا مفصل بالفعل لا

بلزم م

مفصلا

107

لا منفصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان اخران من كتم العدم ومع بطلان بالضرورة فعلم
ان هناك شيئا اخر مستمرا كان في المتصل الاول وبقي في المنفصلين باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق
اعداما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء
في حد ذاته واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا في وحدته ومتعددا
بتعدده متصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض ولما كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا
الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى والمادة وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق
مركب منهما والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزى اي انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمها يستلزم ان يكون الجسم
الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم احد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند
الحس فيكون مفردا اخر حاصلة من اجسام واما كونه منتهيا في تركيبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم الذي
نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية فلا يثبت وجود الهيولى لا
القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنينية لكون طبايع كل منهما موافقا لطبايع
كالاخر وطبايع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل الا انه السلام في الجسم البسيط فلو مشاركة اياه في الامتناع عن قبول الانفصال — قطعا م
الخارجي او في جواز قبوله لان حكم ذلك حكم الاجزاء المتماثلة في الماهية والا لاختلط فيتعلق الثانية فكل واحد من تلك الاجسام
الصغار قابلة للقسمة الفكية وبه يحصل الخط الذي هو اثبات الهيولى لانا نقول لا نسلم توافق الاجزاء في الماهية لجواز
ان يكون مخالفة للماهية بحيث لا يوجد فرقان متوافقان في الماهية النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابهة
الاجزاء في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق مما لا يجري في احتمال هذه المقامات ثم لو سلم ان انتفاء الجزء الذي
لا يتجزى او في حكمه يستلزم ان يكون الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا نسلم ان ذلك لا يستلزم اذا كان
بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجاد الجسمين او من كتم العدم وقطعا الجسم المتصل في حد ذاته
اذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد بل يعدم باقيا بذاته ولم يكن

بهذان القسمان موجودين بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحد اذا غير باق مع صفة الوصل والاتصال وان
القسمان لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام ثم ولا طرى نفياً وان اريد ان ذات الموصوفة
للانفصال ذاتم سوى حال الانفصال والذات الموصوفة بالانفصال لم يكن حاصلا فممنوع ودعوى الحدوث
فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض ثم الى سلمنا ذلك لكن
لا نم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعدا ما للجسم الفرض عن كتم العدم ودعوى الفروض ممنوعة كيف وقد ذهب اليه
اساطين القدماء كافلاطون وغيره واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها الشيخ ابو علي هو انه لو وجدت
الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة اما ذات وضع اي مشار اليه بالاشارة الحسية اولا
فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي الرأي لامتناع الجوهر الفرد
وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها
الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاول
باطل لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم
واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز
على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فحصولها في بعض الاحياز دون
بعض تخصيص بلا مخصص لا يقال يجوز ان يكون ثمة صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول العلو
الجسمية فيها فتخصيصها بالحيز المعين لانا نقول الكلام في المواضع الجزئية كمواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها
انما هو في موضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك
الموضع الكلي على السوية فحصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص والجواب انا نختار انها حين
ما لا تشار اليه بالاشارة الحسية قوله فاذا حلتها الصورة فاما ان تحصل في جميع الاحياز ولا تحصل في شيء منها
او تحصل في البعض دون البعض قلنا نختار الاول ولا نم كون الجسم الواحد في زمان واحد في مكانين
او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام ولئن سلم قبل ثبوت الجسمية الممتنعة في
الاقطار احياز متعددة حتى يكون حصولها في بعضها دون بعض تخصيصا بلا مخصص بل حصولها الا بعد ثبوتها ان

ان يحصل جميع الابعاد بهيولى بها معا فيحصل جميع الاجسام في جميع الاحياز وتخصيص الانواع الاحياز بها المعين بسبب صورة
نوعية حلتها مع الصور الجسمية وباحيازها المعينة قوله الكلام في المواضع الجزئية لا يفيد شيئا لانه ان اراد ان المطلوب تحقق
كل واحد من الاجزاء الموصوفة للمعين الكلي بواحد واحد من اجزاء ذلك الحيز فنقول ان تلك الاجزاء غير موصوفة حينئذ لا موجودة
حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحيازها مخصص وان اراد ان المقصود تخصيص الاجزاء الحاصلة بالفعل بالاحياز
فذلك الدليل بهيولى الاجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل ح ان لا يوجد فلو هيولى اجزاء العناصر عن العلو
الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان يقال للهيولى صورة او يخصصها باحد المواضع
الجزئية او يتصف الهيولى حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول الصورة فيها
فان قبل الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بجزء معين وحصلت فيه فهي غير مجردة فان لم يتخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحد قلنا نختار الشق الثاني ولا يمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى
جميع المواضع واحد ولم لا يجوز ان يكون تلك الصفات لا تحصل الهيولى بموضع ولا تحصلها في موضع بل يعدها بموضع معين حصول
في موضع معين حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة ثم استعدت لها لحصولها في موضع معين مع حلول الصورة الجسمية
فيها بهذا الحد اذا اجريناه معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر بل نقول في الجسمية اذا افاضت
في الهيولى تحصيلها في حيز معين بارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باحيازه واما كل حادث مسبوق بالمادة
فلهم في ذلك طريقان الاول انهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب ولبس الامكان شيئا
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس
الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لشيء قبل وجوده ولا امرا لا تعلق له بالحادث اصلا اذ ما لا تعلق به اصلا لا يصح
كونه محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به لكان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل مثلا لان صفة الشيء
لا تقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل امر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة والجواب عنه ان
يقال قولكم كل حادث فهو قبل وجوده ممكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج وفي الذهن متصف بالامكان
فممنوع قولكم والا لزم الانقلاب قلنا انما يلزم الانقلاب لو كان الممكن ثابتا له بالعدم متصفا بالامكان لم يلزم انتفاؤه بالوجوب

لما والامتناع لضرورة تحققه واما اذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه اما بالوجوب والامتناع
لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب
كل واحد من الثلثة عنه والانحصار فيها بالنسبة الى ما هو ثابت في الجملة وان اريد انه عند وجوده في الذهن وقبل
وجوده في الخارج قلنا مسلم لكن من امكانه قائم بذلك الوجود في الذهن فان الامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
وجود لها في الخارج واللازم ليس في زمان حاله لما هو موجود في الذهن لا يقال اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن
وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته لانا نقول معنى كون الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق الماهية في الذهن
او الخارج كان اللازم ثابتا له مع امتناع ان لا يكون ثابتا لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم متحققا او لا فانه باطل عند
ضرورة العقل لا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم امر سلبي فقولنا الحادث ممكن موجبة سالبة
المحمول ولا اعتبار بالعدم وحرف السلب في اللفظ والموجبة السالبة المحمول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج وفي الذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته في الخارج والذهن لان عدم ثبوته
في شيء منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت بل لا انتفاء لهذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه
ايضا حال وجوده وهو باطل لانا نقول لو كان الامكان عبارة عما ذكر من المعنى السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في
الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي
ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا لعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في اتصافه لعدم اقتضاء الوجود ايضا فيكون بكمر مر
متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم ان ممكنا فاذن الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته
ولكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به هذا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه يندفع به
ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على قسمين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه
ووجود بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او
بالقياس الى مصيره موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء و
الماء يمكن ان يوجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا بد ان يوجد الشيء
حتى يمكن ان يكون شيئا اخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخ

اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا
محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بحسب الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكن لا
يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلا بد قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور
امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك
الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حاملا لذلك الامكان واما ان لا يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع
او في مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون
حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان
لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف وبهذا تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا
فهو ان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك انه انما يتجه
لا قايل قيد ورجوع بالاخرة الى ان لا يكون موجودا في موضوع او في مادة او مع مادة لا يجوز ان يكون
حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده واستحالة قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت
ما فيه وايضا للقايل ان يقول وجميع هذه الامكانات الى موضوع موجود معها فقوله لا بد ان يوجد محتاجة مر
الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا اخر غير مسلم لم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا اخر واي حاجة في ذلك ممنوع مر
الى وجوده وما ذكره حكيم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان امرا عقليا لكنه متعلق
بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه
فيتجه عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي وهو امكان وجود شيء في اخر او مع اخر واما امكان وجود
الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي فيجوز ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق باخر الا بالحلول فيه
ولا الحاجة اليه لا استحالة فلا يثبت كونه مسبوقا بالامكان وان ثبت ما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق
له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا كما عرفت ضعفه وايضا معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو
تعلق امكان وجود شيء في اخر او مع اخر ولا خفاء في ان ذلك التعلق لا يستلزم وجود ذلك الاخر بل يكفيه امكان وجوده

التعليل مر

الطريق الثاني قالوا الممكن لما كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عن واجب الوجود لذاته وجب كما كان
الفعل الاول او مع شرط قديم لما كان الثاني مثلا دائم بدوام سببه لان المبدأ تام في فاعليته لا قصور
في فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود عنه عام مع ما يلزمه فلو اقتضى
وجوده حينئذ دون حال لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من
المبدأ القديم على شرائط حادثة حتى يستعد المهية لقبول الوجود من واجب الوجود فكان عند هذا الممكن
امكانان احدهما الامكان الذاتي والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد ان يكون كل منها مسبوقا باخر سبقا زمانيا لا الى نهاية او لو لم يكن كذلك
بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث اخر سبقا زمانيا فلا بد من ان يكون العلة التامة لذلك
الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون الحادث مسبوقا بحادث
هف لجنس تلك الحوادث حالات متغيرة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد هي الاستعدادات
وتلك الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا يكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد في العدم
فهي موجودة ولا يجوز ان يكون قائمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل يكون قائمة بموجود اخر ولذلك الموجود اما ان
يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه او لا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو
المعنى بالمادة فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك المتغيرة لذلك الممكن الوجود امورا قائمة بنفسها لا تعلق له
بالمادة بالمحل اصلا ويكون اقتضاؤها لحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة ايا
ما حصل من حدوث تلك السلسلة قلت لانه لا يتصور قرب المعدوم من الموجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال
كونه معدوما الا اذا كان ثمة هناك امر يتعلق بوجوده اما بان يوجد فيه او معه ويتوارد عليه حالات غير متناهية
مهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي يقرب من وجود
فيه يحصل له اسباب هذا ابانه ما قيل في قدم العالم والجواب ان ما ذكرتم مبني على نفي الفاعل المختار والقول بان المبدأ
موجب تام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فالحصول الى بعضها دون بعض الا لاختلاف الاستعدادات القوابل
وهو ممنوع بل المبدأ مختار يفعل ما يشاء بحسب ارادته من غير سبق استعداد اذ لا نم انه يحصل بحسب تلك الشروط

لطارئة

الحادثة حالات موجودة متغيرة لذلك الممكن من الوجه بل لحصول قرب ذلك الممكن من الموجود ولا نم انه موجود في الخارج
حتى يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف به الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في
الذهن ايضا في الخارج لا موصوف ولا اتصاف لكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدوم
خارجية يتصف بالتفاوت ولا نم انه لا يتصور قرب المعدوم من الموجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر يتعلق بوجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل واما ما لا يتعلق له
بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه
امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان او اعتباريا واما حال وجوده في الذهن فهو قائم به من غير تعلق بالمحل
اصلا وليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه اذا عرفت هذا فليرجع الى ما كنا بصدده
وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم فنقول اولا لا نم ان كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكرتم
من الطريقين على ثبوته فقد عرفت فساده ولا نم ايضا وجود الهيولى وما ذكرتم من الدليل فقد تبين ضعفه
ولو سلم وجودها فلا نم انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا به عليه فقد مر انه غير
تام

الفصل الثالث

في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في
الازلية جارية ههنا ايضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة ومعتمدهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبهة
تقريرها ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل فلو عدم العالم لكان
اما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة او بدونه
بعا[ئه] على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل والجواب ان ما ذكرتم انما هو لو كان المبدأ
موجبا واما لو كان مختارا فيجوز ان يقال ان ما لا بد في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت
المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير
الوقت الذي هو امر عدمي لا يوجب تغيره او يقال من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته
فيما لا يزال بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار له ان يوجد شيئا باختياره لا
يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته يترجح ذلك التعلق على غيره واما بان يلتزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه

على تقدير مر

من جملة مر

ايضا لانها امور اعتبارية ولانها يجوز ان يكون متعاقبة ثم ينقطع وذلك لتعلق فينعدم العالم لزوال علته
التامة ولا يلزم من تغير المتعلق تغير في ذاته لانه من الاضافات الغير اللازمة كمعيته مع الحوادث المتعاقبة وتقرير
الثاني انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية يمتنع ان يجامع فيها البعد القبل و
البعدية التي كذلك لا يكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان لا يجوز عليه
ان ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا ينعدم بعد وجوده فيكون محلها اعني الجسم ايضا لا
ينعدم وهو المط وجوابه ظاهر مما قدمناه وتقرير الثالث ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لزم الانقلاب
فلو لم يكن ابديا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق
وجوابه ما اسلفناه من منع امتناع ترك الجود وتقرير الرابع ان كل ما عدم وجوده فهو ممكن بعد الوجود
لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه بنفسه لانه امر اضافي ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود
بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن لا بما لا يتعلق به اذ لو كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود يقتضي
قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حال
ما فرض معدوما هف وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيقه ما ذكرناه فليتذكر
ونقل بعضهم عنهم في هذه المسئلة دليلا اخر احدهما ينسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام
لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية بها مدة
طويلة واللازم باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ الاف سنين لم تدل الا
على المقدار وجوابه ان يمنع الشرطية القايلة بانه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولو سلمت فلا نم الشرطية
القايلة بانه لو لحقها ذبول لا يلزم ان يلحقها في جميع الاوقات لجواز ان يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد واما
قبل ذلك فيبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الذبول في الغاية بحيث لا يدرك في تلك
المدة الطويلة لان مقدارها ما يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقل بالذبول لغلبة الثاني (?) واكتفانه (?) شبهة
كلامية للفلاسفة كل قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان
كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون لسبب عدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله او

[illegible]

مابعد

21

او بعده لو وقع لا لمؤثر وهو ضروري كما سبق له وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية
لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته ولا طريان ضد كما ذهب اليه
المعتزلة من ان الفناء ضد له يخلقه تعالى لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان
الفناء ليس امرا من شانه الوجود حتى يقدر يخلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه من غير معدوم ولو كان كذلك لم يوجد
ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وايضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون
ضدا له فلا يعدمه ولو خلق في ذات العالم ولا محل فيه اي نفاد وجود وجود العالم وايضا التنافي حاصل من
الجانبين ولكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك الضد ولا زوال شرط
لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط الى ان ينتهي فيكون زواله ايضا بزوال شرطه ويتم الكلام فيلزم وجود امور غير متناهية
بعضها شرط لبعض لا يقال هذا يندفع بما يذهب اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جملتها
ما هو شرط لبقاء الجوهر لا يوجد بها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فنائه بنفسه ينعدم الاجسام [illegible]
ايضا لانا نقول ان مستندهم في عدم بقاء الاعراض قد ذكر ابطالها فقدح في ضروريات فلا حاجة الى ذيل دفعه
ولا ارادة القديم المختار لانه لو كان مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولزم ان لا يكون المبدء القديم و
ارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض
لا يصلح اثرا له بل ولا للفاعل اصلا واجيب بمنع ان السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو اقتضت
عدمه لم يوجد ابتداء ويمتنع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه والشرطية (?)
ممنوعة ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون طريان ضد قوله اولا الفناء ليس امرا يقدر خلقه قلنا المقصود تشبيه
ذلك العرض بالفناء في كونه منافيا للبقاء لا ان ذلك الضد هو نفس الفناء قوله ثانيا لم ينعدم بنفسه
قلنا قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا
ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافيه البقاء وقوله التنافي حاصل من
الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضد اولى من انتفاء الضدية قلنا لم لا يجوز ان يكون انتفاؤه بضده او بل
يعرف بالضد من السبب ويعجز عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود لا بد له من سبب بقاء نزلة الوجود

وبدوم بدوامه وبزول بزواله فهما في معارنتهما السبب سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الاخر منه و
ان اريد بسبب للعدم تاخيره عنه وبعده في فوت السبب وضعفه فممنوع ولو سلم انه لا يجوز ان يكون السبب طريان
الضد فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط فوله لانا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل قلنا ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تتبع لذاتها كدورات
متعددة من الحركة مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا من الاخر فيستمر وجود ذلك الشيء
باستمرار شرطه ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا يتجدد كالدورة الاخيرة من تلك الدورات
المعدومة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط فان قيل ما ذكرتم انما يصح في الامور التي لا تقوم تلك
الحركة فلا يجوز الاشتراط بها لان الحركة في وجودها على محلها فلو اشترط وجود محلها بها لزم الدور فهذا الجواب
انما يندفع امتناع العدم عن بعض الامور القائمة بنفسها لا عن جميعها قلنا لا نسلم لزوم الدور واحتياج تلك
الاعراض المتناولة الى محلها في وجودها لا في بقائها بالعدم بقائها واحتياج محلها في بقائها لا في وجودها ثم سلمنا بطلان
جميع ما ذكر قلنا السبب للعدم ارادة الفاعل المختار قوله اولا اذا لم يكن مريدا او لانه صار مريدا تغير قلنا الارادة
واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعلق المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه
وايضا يجوز ان يكون الارادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغير اصلا
وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له قلنا لا نسلم ان العدم
المتجدد لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل المختار وانما ذلك في العدم المستمر وان العدم الحادث مجوز ان يكون اثرا لما
لا يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يتجدد وايضا معنى استناد العدم الى ارادة الفاعل هو انه لم يتعلق بارادته بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون ارادة العدم فقط بهذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض والصور الحالة في المولدات فانها
تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها لا يقال لا انعدام هناك اصلا بل بطريان اضدادها على محالها لانا نقول لا نسلم
انها تنعدم بطريان اضدادها موجودة في محالها فقد طريان اضدادها ان يتعين عليها ما كان يمكنه من الوجود
يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وايضا في الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينهما
وبين السكون عندهم تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور **الفصل الرابع** في ابطال قولهم

الواحد

ذاته

الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان واحدا بحسب نفسه ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعنى
بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وزيد ما احتجوا عليه هو ان العلة الموجبة للمعلول يجب
ان يكون موجودة فيه بالذات ويجب ان لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ولذا كانت العلة الموجبة ذاتا بسيطة
لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا دخل للغير
الذات البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية ليست مع غيره
اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الباقي ايضا فلا يكون مع شيء من
المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره ولا يكون علة لشيء منهما هذا خلف لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع المعلول
الاول بحسب ذاتها وخصوصيتها مع المعلول الباقي بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية لها مع الاخر فيكون
علة لكل منهما لانا نقول لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها لها خصوصية
بان يترتب عليها علمنا ان ليس لا بد في ذات العلة من ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبها فيها
وجوابه انا لا نسلم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية
مع كل ما هو معلول لها لا يكون على الخصوصية بما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها المعلول لها اولى من اقتضائها لما عداه
واما انه يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين اصلا
فلا دلالة عليها وما ذكره من انه لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه ان اريد انه لولا
الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما ليست معلولا لها فلا نسلم
الملازمة وانما يلزم لو لم يكن لها خصوصية ما اصلا وهو ممنوع لجواز ان لا يكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية
مع امور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين في حسبها يكون اقتضاؤها له اولى من اقتضائها لما
ليس معلولا لها ويسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان اريد انه لولا الخصوصية
المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي ممنوع فانا نقول لولا اولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو معلول لها فصدر عنها

جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية فان قلت لكن نعلم بالوجدان ان ذوات العلة اذا كانت واحدة
من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع امور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها حق
العلة ما ليس للآخر بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العلية فلا يكون الاشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت تمايز
الحقائق المختلفة بذواتها لا بعوارضها فهي لا تحتاج في تكثرها وتمايزها الى العلة بل الفايض لها من العلة الوجود وهو
امر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل تعدد تامن جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا تكون اشياء
متعددة نعم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والا احتاجت تلك الحقائق في التخالف و
تمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي افراد نوع واحد لم يفض
عليها الواحد تلك العوارض المخالفة الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا يكون متعددة فان قلت الحكم بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء وانما كثرت مدافعة الناس
لانغفالهم معنى الوحدة الحقيقية فاذا ذكر خصوص الاضعف ولبس الا تنبيها لا يقدح فيه المنافاة قلت هذا الكلام قد قاله
قبل الملاحي لكنه تهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البداهة وقد يجاب عن المذكور ايضا بان
السلوب والاضافات اما ان يخل بالوحدة الحقيقية اولا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسئلة
من ان المبداء الاول لا يصح ان يصدر عنه امور متعددة لكونه سلب عنه اشياء كثيرة بهذا الاعتبار فيصح بها ان
يكون مصدرا لامور متعددة وان كان الثاني يجوز للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها
المعين لان تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب خصوصية اخرى مع معلولها المعين
الآخر لا يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تلك الخصوصيتين ذانك المعلولان
من غير لزوم محذور لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصية العلة مع معلولها اعتبار امر عدمي ينضم الى تلك العلة و
الا يلزم ان يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم
للقصارة في تبييض الثوب مثلا ليست شروطا بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على
الثوب للقصار لانا نقول المعلوم بالبديهة هو ان الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود
لان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن كون بعض توقفات تاثير المؤثر على امر عدمي

ان م

فان قلت نختار الشق الاول وهو ان السلب يخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فيتثبت السلب انما يكون
باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم بطلان ما فرعنا على هذا القاعدة
لان المبداء الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول الاول مسلوب حتى يثبت
ويحصل باعتباره كثرة يكون منشأ لصدور الكثير واما بعد صدور المعلول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه
باعتباره قلت لا نسلم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب واما
نفس السلب اعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فلو
باعتباره كثرة يكون للمبداء الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها لان يكون مصدرا
لكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المطلوب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي آ و ب لزم صدق قولنا صدر عنه
آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه محال لاستحالة صدق المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني
فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ واما انهما من جهة واحدة فلان
الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد لجهة فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار
لما طلب منه البرهان على هذا المط وجوابه انا لا نسلم انه اذا صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر
عنه آ بل اللازم عنه ما ليس آ وهو لا يناقض قولنا صدر عنه آ وقال الامام الرازي والعجب ممن يفني
عمره في تعليم الآلات العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم لما جاء الى هذا المط الاشرف الاعرض عن استعمالها
حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وقد يقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كآ
وب مثلا فمن حيث انه صدر عنه آ لا يجب عنه ب لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا يكون
تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبار ما يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوب
ب عنه من الجهة التي وجب آ اذ لا تعدد جهة فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث
انه يجب عنه آ وجب ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب وهو تناقض وقد عرفت
فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان العلة لها مع معلولها الخ فتذكر وقد يقرر بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي
اثنان كآ وب مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور آ علة صدور ب فلو لم يصدر عدم صدور آ ايضا

حصل م

تلميذ م

بهمنيار تلميذه بفتح الباء وسكون الهاء وفتح الميم وسكون النون والياء المعجمة بنقطتين تحتانيتين والراء المهملة

ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور آ وعدم صدور آ وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا
فان صدور آ عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض فساده ظاهر لان
اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحملا عليه بطريق حمل المواطاة كأن
يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ الا ان يوجد فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كما يوجد
فيه فان وجد في الواحد صدور آ وعدم صدور آ الذي هو صدور ما ليس آ ولا يلزم منه صدق
قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ كالاصفر الحلو الذي يوجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الحلاوة
لا يقال اذا ثبت للواحد صدور آ وعدم صدور آ لزم ان يصدق قولنا صدر عنه آ وعدم عنه صدور آ
لان ثبوت مأخذ الاشتقاق للشيء يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق الحمل
المواطاة لانا نقول عدم صدور آ قد يطلق ويراد به ما ليس صدور آ وهو معنى غير صدور آ واللازم من عدم
صدق صدور آ على صدور ب صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور آ وهو
اخص من المعنى الاول لان ما ليس صدور آ يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما
والصادق على صدور ب هو المعنى الاول لا الثاني لان صدور ب ليس انتفاء صدور آ بل غير صدور آ و
ثبوت عدم صدور آ بالمعنى الاول للشيء لا يستلزم صدق قول عدم عنه صدور آ الا ان العدم بذلك المعنى
ليس مأخذ الاشتقاق بل مأخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول اعم
منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء
صدور آ الذي هو اخص يلزم ان يصدق قولنا عدم عنه صدور آ لثبوت مأخذه له فان اريد في الاستدلال
بعدم صدور آ المعنى الاول فصدقه على صدور ب وصدوره للمصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا
عدم عنه صدور آ لانه ليس مأخذ الاشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق حمل
المواطاة وان اريد المعنى الثاني فصدقه على صدور ب وثبوته للمصدر ممنوع لان انتفاء صدور آ
نقيض لصدور آ ولا شك في انه لا يصدق صدور آ على صدور ب فلو لم يصدق عليه نقيضه ايضا لزم
ارتفاع النقيضين وهو محال لانا نقول لا نسلم ان انتفاء صدور آ نقيض لمفهوم صدور آ بل نقيض مفهوم

24

ما ليس صدور آ او انتفاء صدور آ اخص من مفهوم ما ليس صدور آ او صدق الاعم على شيء لا يستلزم
صدق الاخص عليه **الفصل الرابع** في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدإ الاول — الخامس
قالوا الممكن اما عرض او جوهر والجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة وان كان محلا فهيولى وان
كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز
ان يكون الصادر الاول من المبدإ الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو
كان معلولا اول لكان علة او شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة
فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان
يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير من شأنها القبول فقط وايضا لو كان
المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى
عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج
الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخص وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر
عندهم من ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها
بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة او بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها على الآلة المحتاجة
الى المادة فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة لها
ح اما بواسطة او بلا واسطة غيره وتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان امرا
بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا
الى مبدائه وتعقل لذاته وتعقل لمبدائه فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه
والعقل الثاني وهكذا صدر عن العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى ان تمت بالعاشر تاسع وجود الافلاك
وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري فعاض عليها بسبب الاجرام السماوية
اما في اربعة اجرام واما في علة منحصرة في اربع جمل عين كل واحد بها الهيولى صور العناصر المختلفة فاتح
جهة المركز مما يلي المحيط الى ان يتفصل حشو الفلك الى اجرام اربع كرات محيطة الصور فالت

ستوقف د — ضرورة د — معلوله — على الهيولى — اي بهيئ الهيولى

الصور من واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية
قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة
كون الثابت علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شيء يشتمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب ان
يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون
شتى بسبب حركات يحصل فيها الكسر والانكسار والفاعلية والقابلية من الاجرام السماوية بسبب اختلاف
نسبها من العنصريات فان السماوات احداث الموضع من الارض اقتضى فيه ذلك الموضع وبتوسط
الضوء تسخينها وبتوسط التسخين تخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود اخراجه
عن موضعه الطبيعي وبسبب امواج من موضعه متراجه بعضها بعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال والاعتراض عليه انه لا نسلم
انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول جسما قوله لكانه مركب من المادة والصورة قلنا ممنوع ولم لا يجوز
ان امرا بسيطا ممتدا في الاقطار الثلثة على راي افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد
عرفت ضعفه ولو سلم لكن لانم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول مادة قوله لان المعلول الاول يجب
ان يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع لان الدليل الدال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه
انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط او واسطة فيجوز ان يكون الصورة صادرة
عن المبدا الاول ويكون الهيولى شرطا لوجودها فان قلت الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت
الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة
عندهم فيجوز ان يكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى فلا يلزم
الدور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة ولا يكون مؤثرة في وجود الهيولى
بل يكون واسطة فيه لانك قد عرفت انفا ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون فاعلا لما عداه ثم لو

فرض

فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يكونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما
ذكره كون التشخص مقارنا للوجود لا ان يكون الوجود موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على
الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم
ان فعلها وتاثيرها مشروطة بالالة فلا نم انه يكونها واسطة شروطها وكون وجودها شرط
بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكر لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احد من الاربعة
ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدا الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك
الصفة او عن الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له وهو
غير جائز قلنا سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة
عن الواحد كما في جانب العقل الاول في وجوه فاذا جاز ذلك فالمبدا الاول له من السلوب والاضافات
ما لا يحصى فلم لا يجوز الكثير بحسبها واجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب والاضافة
لا يعقلان الا بعد ثبوت الغير لاستدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على
السلب والاضافة لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ما هو بالعكس الغير مبدا الغير اولا لذلك الغير حتى
يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول لان المتوقف على المتوقف
على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء الا كان صدوره عنه ذاتا
لا باعتبار جهة اخرى فهو المط لان الصادر منه ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة او سلب وان
كان صدوره باعتبار جهة اخرى ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات
انتهى ايه ما هو المط وهو اي ما ذكره الحكيم المحقق مردود بانه ان اراد ان الحكم السلبي وتعقل
الاضافة لا يكون الا بعد المسلوب والمنسوب في الذهن فمسلم ولكن لا نم انه لو توقف ثبوت الغير
على السلب والاضافة لزم الدور لان المتوقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة
وظاهر انه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دور اصلا وان اراد ان نفس السلب الشيء
الانتفاء ونفس الاضافة تتوقف على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم في الاضافة فلا نم

ثبوت م

في السلب فان انتفاء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه على ما تقرر في المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف
على وجود الموضوع ثم ان المبداء الاول وان كان وجوده الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض
لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبداء لامر وباعتبار
الوجود المطلق مبداء لامر آخر فيحصل باعتبارها الكثرة في معلول المبداء في الدرجة الاولى من غير اعتبار
صدور امر عنه وذهب بعض المتاخرين منهم الى ان الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشاء   من الاسلام
الكثرة بل لابد من امور موجودة بها يصدر عن المبداء الواحد كثرة موجودة ولا يصلح الوجود المطلق
ولا السلوب والاضافات ان يكون منشاء لصدور المعلول واما الامكان والوجود والوجوب التي
عدت جهات في صدور الكثرة عن المعلول فانما له منها تعلقه لا نفسها وتعلقه بتلك الاشياء امور موجودة
فالمعلول الاول يتعلق بمبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار
من الجهات الاربع معلولا آخر فيتعدد ما يحصل من هناك كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات المكثرة
عن المبداء الواحد فهو انه صدر من المبداء الاول ثم صدر عنه بتوسط العقل الاول علمه بمبدائه وبمبدأ
علمه لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبداء الاول بواسطة علم المعلول الاول
بمبدائه علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوده وهو كما يعلم مبدأه يعلم ذاته ايضا بل يعلم
بان انه هو بعينه والامكان لازم للمعلول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة
العلم بذاته وجود العلم بامكانه ثم يترتب على هذه المعلوم معلولاته التي هي عقل ثم نفس ثم وانه
وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا الى ان ينتهي سلسلة العقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الجهات الاعتبارية منشاء لصدور الكثرة عن الواحد ومن اين يلزم ان منشأ كثرة المعلول
ليس الا امورا موجودة وايضا ما شهدت الا ان الفاعل في امر موجود لابد وان يكون موجودا و
اما الامور التي لا مدخل لها في التاثير فلا شهادة ولا حاجة الى كونها موجودة فيجوز ان يكون
الوجود المطلق وغيره من السلوب منشاء لصدور الكثرة عن المبداء الاول من غير احتياج الى ما ذكرتم نعم و
اعترض الامام حجة الاسلام الغزالي على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثير عن المبداء الواحد بوجوه

الاول

26

الاول ان امكان المعلول الاول ان كان عينه لا منشاء منه كثرة وان كان غيره فنقول ذلك حاصل في
المبداء الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك كثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود الذي   منشاء م
هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشاء كثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود
هو   فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين انما كان وجوب الوجود عين الوجود الذي
عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه فاما ان كان ممكنا محتاجا الى علة معينة الذات فيتقدم الذات بالوجود
والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما
غيره فلا يكون المبداء الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجوب من غيره قلت وجوب الوجود كما يطلق على امر
وجودي هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء
الوجود اقتضاء تاما وكلامنا ليس في الاول بل في الآخرين ولا يتصور ان يكون شيء منهما نفس المبداء لان الاقتضاء
امر اعتباري والاستغناء امر سلبي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من
المحذور ومع هذا لم لا يجوز ان يكون المبداء الاول باعتبار سببا لامر غير ما كان سببا له من حيث هو وسيجيء
ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشاء لصدور
الكثير اما الاستغناء فلان معناه سلب الاحتياج عن الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون منشاء لصدور الغير
والا يلزم الدور وفيه نظر والاقتضاء نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على الغير فلا يكون منشاء   تحقق م
لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر عن المبداء الاول باعتبار ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبداء الاول
ايضا باعتبار استغنائه عنه امر آخر قلت نعم لا يتصور بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبداء الاول
وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما الكلام في كثرة الاعتبارات وصدور الكثرة عنه قبل
تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ماله سلب الاحتياج الى الغير ولا يمتنع في النظر
عدم التعرض لطرف السلب والاعتبار للمعاني لا للالفاظ وايضا فيه نظر وما ذكره الامام الغزالي من
ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان يتعقل وجوب الوجود ويشك انه موجود غير موجه لان الوجود
الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المجهول الحقيقة لا ساير الوجودات ولا نسلم ان انه يمكن

انه بانه مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق الثاني ان يعقل مبدئه اما ان يكون عين المعلول الاول او غيره فان
كان الاول فلا كثرة بهذا الاعتبار الا في العبارة وان كان غيره فتلك هذه الكثرة موجودة في المبداء الاول فانه يعقل
ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار هذه الكثرة مبداء للكثير وزعم بعضهم ان علم الله
تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبداء الاول باعتبار
علمه بذاته وبغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بانه يعلم بذاته على ما هي عليه وذاته وجود محض هو ينبوع وجود
الممكنات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبداء بها انطوى علمه بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه على ما هي عليه
وهو محال لانه اما علم ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو لما عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته ولا يوجب
ذلك كثرة في ذاته وفي علمه قالوا ولنا ان نثبت زيادة ايضاح في عبارة لان الانسان له في العلم ثلث
احوال ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له نوع تفصيلها من غير ان يكون له في نفسه علم حاضر و
ثالثها ان تحصل عنده حالة بسيطة الحالة هي مبداء التفاصيل كما اذا علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يطلع الجواب
في ذهنه دفعة من غير تفصيل ثم منه وتلك الحالة البسيطة الذي حصل له عقيب السوال وليس فيه …
علوم متعددة بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطو فيه العلم باجزاء الجواب فعلمه الاول تم بالكل من
قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لان الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف
يكون العلم به منطويا تحت علمه تعالى بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا لما كانا مغايرين وجب
ان يكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر وغير منطو تحته بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة الثانية و
فافهم المنطوي فيها تحت تلك الحالة البسيطة هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب واحد علم بمعنيه حصل في الذهن صورة
واحدة وكلية من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه مع حصول صور
في المخزون المنوه عنه لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالذات ملحوظة قصدا حتى يشعر
بعضها بعض انكشافا تاما فتحصل ذلك لا يمكن … حاصلا له في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا
فان قيل معلول الاول والكاينات لازمة له غير متقومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم كون الذات مبداء للغير والمعنى
ان علم كامل يكون مبداء للغير منطو تحت العلم بالغير وعلمه بكونه مبداء للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي علمنا ما قبل ثم غفلنا عنه

207

ثم سئلت فانه كما يحصل لنا عقيب السوال حالة بسيطة هي علم بالمسئلة وينطوي تحت العلم باجزائها كذلك علمه تعالى
بكونه مبداء للغير قلنا في يمنع كون العلم بكونه مبداء للغير نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدئية اضافة لازمة له ما لعكس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف فما هو نفس الذات هو العلم بذات
المحض ولو كان العلم بالمبدئية عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول وعلة لما عداه
عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بالمبدئية جهة كثرة وتعدد بها يصح ان يكون منشأ للكثرة
هذا ثم اعلم ان الحكماء حتى زعم منهم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول فانه يعلم ذاته و
غيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون بتعقل الغير جهة كثرة فيه يصدر باعتبارها عنه
امر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبداء الاول اذ هو لا يعقل الغير فالسوال الذي ساقط عنهم الا انه لا
اعتداد لهم ولا لمذهبهم فان المتأخرين منهم قد ابطلوا هذا المذهب وخفف عنا مؤنة ابطاله ولكن
منهم من زعم منهم كالشيخ ابي علي ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل
في ذاته صور الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى
بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول علم يصح به
ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه لان علمه بذاته فلانه عين ذاته ولان علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته
فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ثم ان
منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم
كثرة متعددة على معلولاتها بسببها يصح ان يكون مبداء للكثير وعليه عافو ومنهم من جعل علمها من قبيل
العلم الحصولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثرة يصح بها مبداء للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل
الحصولي بناء على ان الفاعل للجميع هو المبداء الاول والعقول الات ووسايط في ايجاد سايرها ووسايط في تحقيق
مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال اي السوال ساقط عنهم الا انه ان نقف عليه …
اذ لا يصدر عن علم العقول التي هي عندهم
ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلة لفيضانه الكل عنه والبعايد على من جعل علم العقول
من قبيل العلم الحضوري ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ازليا لان وجود اكثر الممكنات الحادثة … لا يزال الاشكال

الا ان يدعى ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية اذ لا يتاتى علمها بها الا عالمة بمبادي الاشياء اي العلة الاولى
وسائر ما يستند اليه من العقول والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها معلولة له
فيكون عالما بها فلا يلزم خلو الاول عن العلم بالاشياء الحادثة ولا حاجة الى ان يدعى ان علم العقول حضوري قائم بها فهو
مذهب الى ان تلك الصور لكن انه علم للمعقول كذلك هو علم للاول تعالى ايضا قال الامام الغزالي المعلول الاول
ينبغي ان يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته والا افتقر الى علة غير علة ذاته لان علة ذاته
واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وهو
ليس التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغني عن العلة لامتناع تعدد الواجب وقد سلم ايضا من فروع
لمعلول الاول كونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول ولا يكون المعلول عالما بالعلة
ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة الحاصلة من علمها بالمبدا حتى لا ليس له علة حتى يحصل لها وليس
ايضا واجب الوجود ولا من ضروريات وجود المعلول قال وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي عنه بان يقال
لم لا ان يصدر يعقل الاول جهة من المبدا الاول بواسطة المعلول الاول فانهم لم يمنعوا من كون الشيء
الواحد مصدرا للكثير اذا كان هناك شروط او وسائط ثم يصدر من المبدا الاول بواسطة تعقل المعلول
الاول ذاته وجهة ثانية تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلا منهما يستدعي بان لوازم الماهيات فهي غير
لا يحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم يقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية
لها باعتبار اتصاف الماهية لان الاتصاف من حيث هو هو ليس مما يستغني عن العلة كما نذكره فيما بعد
والامكان سبب الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجدة
في الخارج فيلزم تأخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج الثالث ان تعقل المعلول الاول
لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه
كثرة باعتبارها فيبطل ان يكون مبدأ للكثرة وجوابه ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير العالم انما
هو في تعقل الشيء غيره فان حقيقة التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية
الحاضرة عند الذات المجردة حاضرة عندها غائبة عنها الرابع ان حجم الفلك الاعظم يلزم عندهم من معين

بسيط

بسيط في ذات المبدأ وفيه تركب من ثلثة اوجه ولا يجوز ان يكون المبدأ الواحد مصدرا له احدها
انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران وليس احدهما علة مستقلة للآخر حتى يكون امرا بسيطا
كافيا من غير علة رابعة وثانيها ان حجم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من سائر
المقادير لا بد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لتساوي الاختصاص بذلك القدر على وجوه
ثالثها وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار حتى يحتاج الى ان يقال لا يكفي الا علة بسيطة و
ثالثها ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متعينتان بان يكونا قطبين لا تتبدل وضعهما الا بخلاف
النقط الباقية المفروضة عليه فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلم لزم تعيين نقطتين من بين
سائر النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفا ففي بعضها خواص ليست في البعض الآخر فمبدأ تلك الاختلاف
فان هذا ايضا لا مخرج عنه والجواب ان معلولات العقل الاول لما كانت في مبادي النظر ثلثة
الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار
ان م امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في الثلث ولا ان امكانه كاف في صدور الفلك
باعتبار كونه جهة لصدور مادته حتى انهم قالوا في مواضع غير معدودة ان الفلك الاقصى انما صدر عن
العقل الاول امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرازي من ان جسم الفلك من
كل مقولة من الاعراض نوع واحد وانواع من الشكل والكم والاين والوضع وانه يفعل وانه ينفعل فاذا
اسندنا هذه الاشياء الى جهتين او ثلثة او اربعة فقد اسندنا الى الجهة الواحدة اكثر من واحد فيمكن
دفعه بان يقال اذا جاز الموجود الاثنين والثلثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز ان يصدر
الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلث ثم يصدر الاعراض المختلفة عن مجموع بعضها بواسطة
وبعضها بواسطة البعض وكذا اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولى
غير قابلة الا لذلك المقدار او لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص وكذا ان الفلك
الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة
فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلا الا ان يصير النقط قطبا فتعين

من قطاب لتعيين الحركة وتعيين الحركة تابع لارادة المبداء المحرك يبقى الكلام في تخصيص تلك الارادة منهم من قال
اصل الحركة للتشبه بالمبادي العالية في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان المبادي
العالية قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافل
قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذي هو عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل لها من انتظام
الواقع في الانواع العنصرية على ما ينبغي فلذلك اختار المبداء المحرك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا لو
اراد ان يذهب الى موضع لمهم له وفي ذلك الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير دون سلوك
الطريق الاخر فانه من شانه يختار سلوك الطريق النافع للغير فكذلك ههنا وقد يكون بان كلها يفعل
لغرض كان يحصل ذلك الغرض اولى به فلو كان المخصوص لاجل السافل كانت النفوس الفلكية تستفيد
النفع من السافل ولو جاز ذلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع من الحالات وانتم لا تقولون به
وذهب الاخرون الى انه لما كانت حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احتمل ان لا يحصل التشبه الا
بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبداء المحرك تلك الحركة على سائرها وقد هذا الوجه ايضا
لان المطلوب من هذا التشبه هو ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان العقل قد حصل له
ما يمكن حصوله من الكمالات فان قيل السابق ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق
في الاستيعاب للاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين سمت الحركة المخصوصة وبين غيرها فان قلت الاوضاع التي
تحصل بسمت الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيره فيحتمل ان لا يحصل التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل قلت
التشبه ليس في خصوص الحاصل بل مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ولهم
بان خروج الكمالات الى الفعل مركل لا يكون ان يصير غرضا للحركة الارادية بل يجب ان يكون الغرض منها امرا ثابتا
يلزمه هذا المعنى [illegible] لكن لا سبيل لنا الى تعيينه وذلك لان الامر الخفي على العقول البشرية قاصرة عن
اكتناه امثال ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك الغرض الا بالسمت للحركة المخصوصة وقيل يحتمل ان يكون هو بان
كل فلك لا يفعل الا تلك الحركة المخصوصة فاختارها على السكون لتحصيل الاوضاع الممكنة لها وبذلك يتعين
نقطتا القطبين ومن الحركة على القطبين الاخريين يكون لا بعد ما بين الاوليين والاخريين في كل واحد من الجانبين قدر

شعيرة

شعيرة فلا يتصور ان يكون طبيعة الهواء قابلة لاحدهما دون الاخرى نعم لو كان ثمة امور اتفاقية لا يمكن ان
يطلع عليها هو يقبل الحركة صوب احدهما دون الاخرى فان قلت انهم ذهبوا الى ان حركة الثوابت مستندة الى العقل
الثاني باعتبار ماله من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصود منها
الف ونيف وعشرون كوكبا فلم لم يستندوا الكثيرة الى الجهات الواحدة لا يقال انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة
في العشرة فيجوز ان يكون عدد الفلك للثوابت عقول كثيرة لانا نقول هم وان لم يقطعوا بالانحصار
في العشرة جوزوا الانحصار فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا وغرضنا بيان انه لا يصح لان يكون محتملا على اصولهم
لا يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكثرة لم يطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ لم
يقطعوا بان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث والاربع لانا نقول اذا جاز ان يكون في العقل الاول
ايضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز ان يصدر عن المعلول الاول باعتبار
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا
بالانحصار في العشرة لكنهم جزموا بانها لا يكون اقل منها لا يقال جزمهم انها لا يكون اقل من العشرة انما كان
لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المتشبه واحدا لما كان يحرك الا جهة واحدة على
حد واحد من السرعة والبطوء لانا نقول بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا نم ان حركات الافلاك بد لها عن تعدد
المتشبه به لجواز ان يكون المتشبه عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم من بيان لنفي
هذا الاحتمال والفرق بين الثوابت ووجود عقل عاشر اذ ليس فلك سماوي يدل لنا على وجوده فيجوز ان يكون العقل
موجدا للعالم العنصري بواسطة حيثيات واعتبارات لم نطلع عليها الى ... الامكان طبيعة وا
لا يختلف الا بالتشخص كما فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم
العنصري ولم يصدر عنه شيء اصلا كما في امكان زيد مثلا واي مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجوب
الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه وجود نفس سماوي ان اوان ولا يلزم من ذلك
في انسان وجوابه انهم لا يقولون امكان العقل الاول اوجب وجود جرم الفلك الاقصى بل ان العقل الاول
ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانهما متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولا كانت

اونفوسا او اجساما فيجوز ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره
بواسطة امكانه فلك بل شيء اصلا ولا واسطة واي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك
لا قضي فيه موجه لان المقصود بيان جهات متعددة في امر بسيط يصير بها مبداء لكثير لا بيان خصوصية كما
بين تلك الجهة وبين الصادر يترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك الكيفية
في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العالية واما قوله وكذلك يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه وجود شيء
ثان الى اخره ولا يلزم في ان هذه قد عرفت جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراض
عليهم في هذا المقام وقد ذكر هنا وجوها من الاعتراض جارية مجرى ما ذكر فلا نطول الكلام بذكرها قال الامام الغزالي
ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قوانينهم
ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة
مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله تعالى
عندهم موجب لا مختار واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى
واما الذي في النسبة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر
عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا عنه ولا فعلا له تعالى ثم قال ولنحقق وجه كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة وتحصيل كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن
قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف ومتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق
الفاعل على الجسم فاعلا في مجرد الاشتراك في السببية بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له
اي الفعل الحقيقي لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه وتقسيم الفعل الى الارادي
والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناقضا اي معناه الحقيقي الا ان عدم استنكاره
باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التاثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته اي قولنا بالطبع وقولنا فعل
بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل
مجازا في غير الاختيار ايضا ويكون ذكر الاختيار كالدفع وهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناه

معناه مجازا ويكون ذكره بعينه وبلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد و
السقمونيا يسهل وامثال ذلك المجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق و
كذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة في شيء منها بدليل انا لو فرضنا حادثا نتوقف في حصوله على امرين ارادي
وغير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي لكن الغزالي انما فات يقال هو العاقل دون
النار فلو كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف الفعل على المريد لغة وعرفا وكونه تعالى
سببا لوجود كل موجود سواه بطريق الايجاب لا يصحح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وضعا اذ
ليس مسماه بطريق الاختيار عندهم وتحصيل كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم
الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث اعني كون الوجود
مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق
بالعدم لا يصح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون الفاعل اولا
يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شيء منها فعلا فكذلك للفاعل وتسميته القديم
الدائم الوجود فعلا تجوز واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين فان قيل الحكماء لا يعنون
بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا سلم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة لم يبق معهم منازعة
في المعنى بل في اطلاق فقط ولا مضايقة فيه قلنا غرضنا بيان انهم يتجملون بالاسلاميين في اطلاق هذه
الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم واما اعتراض الامام الرازي على كون الحدوث شرطا في كون الوجود
فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا
في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واورده هنا وما يقال المراد بالحدوث كون
الوجود مسبوقا على العدم ليس معناه المتبادر منه وما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان حادثا
وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده فلا احتياج اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل بمعنى التأثير
والايجاد وكيف قد جوز ان يكون المعلول مع العلة قديمين بل في تسمية التأثير والايجاد فعلا لا وعانية
ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود هذا ولا يخفى عليك ان مآل ما ذكره في الوجه

ليس في تولد بينهم ولا ابطالاً لمعتقدهم بل هو نزاع في امر لفظي لا حاصل في نقضه ولا طائل في رده مع ان الالتفات
الى اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل وكلام لا يخلو المناقشة في دليله والتزامه بان قول العرب
النار تحرق والثلج يبرد وامثال ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الالفاظ
الواجبة غاية في المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبراً
في مفهومات هذه الالفاظ وهو محل المنع والسند لا لانه على ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة بانا اذا فرضنا
حادثاً لا يتوقف في صدوره على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي
مدفوع بانه ان اراد انه مضاف اليه فقط دون الاخر فممنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي
الماء بل لعله اشهر في الاستعمال واظهر عند العقل وان اراد انه مضاف الى الارادي كما يضاف
الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكره من ان من القى انساناً في النار فمات يقال هو القاتل دون
النار فبعد تسليمه يجوز ان يكون ذلك لخصوصية الفعل لا مطلقاً وغاية ما يرجع اليه كلامه وسعي
مقصده ومراده ادعاء التلبيس عليهم وانهم لم يقولوا به بل بالفاعل المؤثر مطلقاً باي وجه كان بارادة
او بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير اخرى بالسواء كان الاثر مسبوقاً بالعدم اولا وسواء كان
احداثاً او ابداعاً وامر غير مسبوق العدم فان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهو حقيقة
فيما اردناه من المعنى واي ضرر في مجازيتهما بل لو لم يوضع هذا اللفظان لشيء اصلا لم يكن في ذلك ضرر
لنا واي حاجة لنا الى التلبيس في معتقدنا فانا نقر جهاراً بان المبدأ الاول موجب لا مختار وان العالم
قديم لا محدث بل ندعي هذا ونبرهن عليه صوناً ان لا اختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجناب
كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس وخصوصاً كلامه في الثالث اعني في استحالة كون العالم فعلاً له تعالى
على اصولهم بشرط ان شرك بين الفاعل وبين المفعول هو انهم زعموا ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان
الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلاً له تعالى
على اصولهم فان قالوا الجملة ليس صادراً عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر بسيط يعبر عنه تارة بالمبدأ
مسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث

وتكثر الموجودات بالمتوسط قلنا فيلزم ان لا يكون في العالم شيء مركب من آحاد بل يكون الموجودات
كلها آحاداً وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صادران باجتماعهما ساده ولعله
وليس احدهما علة للاخرى فان قيل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان صدر عنه علة مركبة سعى الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ
الاول بسيط وفي المعلولات مركب فلو لم يثبت المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء
السلسلة المعلولات الى المبدأ الاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضاً يلزم
ان لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير مع
العلل في ذلك بسيط لانا نعلم قطعاً وجود موجودات لا تعلق لبعضها ولا يخفى عليك ان ما زعموه
من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان
لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلاً له فانا لو افترضنا مبدأ اول واحد من جميع الوجوه وليكن
آ مثلاً وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول من مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عنه آ
بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا
تقدم لاحدهما على الاخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج رابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم لو تجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلاً له غايته
انه لا يكون جميعه فعلاً له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان
كلامه فيه كما عرف سابقاً بان انساناً اذا القى انساناً اخر في النار فمات كان القاتل هو الملقي وان كان
بتوسط النار ولان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر بعد ما ذكر في كيفية صدور
الكثرة من المبدأ الواحد لا يخفى وجهه من الخلل كما عرفت الفصل الخامس في تعجيزهم عن الاستدلال السادس م

على وجود الصانع للعالم الذي هو السماوات وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي رحمه الله
من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان لكل حادث لا بد له من محدث
ولا تسلسل لاستحالته بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم فغير محتاج الى صانع فقد صح مذهبهم
وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض
لا يحتاج الى ابطال واقول ان اراد ان قدم الشيء ينافي معلوليته وكونه اثرا للعلية ممنوع كيف
وقد جوز من قبل وان اراد ان الصانع اوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يلزمهم لانهم يثبتون للعالم
صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة صانعا فلا
يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا في الواجب واثبات مبدا العالم ان ضرورة
العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من ان يكون ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو الممكن
والا فواجب لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه
دفعا للدور او التسلسل وان كان ممكنا فلا بد من علة فتلك العلة ان كان لها علة ننقل الكلام اليها
فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له وكلا الاولين باطلان فتعين الثالث
ولا يجوز ان يكون الموجود جسما لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون
مركبا لان كل مركب محتاج الى علة ولا جزء منه لان كلا من جزئي الجسم محتاج الى الاخر ولا نفسا ولا عقلا
لان الواجب واحد من جميع الوجوه ومما ليس كذلك فتعين ان لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة لها وهو
المطلوب واعترض عليه الامام الغزالي رحمه الله بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدا شيئا من
الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى
وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لا يثبت على اصلهم اذ ليست
تلك الاستحالة ضرورية بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو
منقوض بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل وقوعها واما المتكلمون فهم يستدلون بالحوادث
المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوزونها فلا ينتقض على اصولهم واجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي

لا اول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة
وجودها لا متناهي على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها كلا اجماليا في الذهن غير كاف للتطبيق لما يشهد به الوجدان
فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بامكان الى غير النهاية لان
لوجودها معا وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث
المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الناطقة التي لا نهاية لاعدادها
عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموا قلت لا نقض بالنفوس
الناطقة ايضا اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من
كون الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كون الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا
حتى يتم التطبيق اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من كل جملة واعتبر بازاء واحد من جملة اخرى لكن
العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور تمام التطبيق ويظهر
التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة و
ان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم المبادي العالية وذلك
يكفينا في اتمام النقض على اصولهم لا يقال لعلهم يقولون على تقدير الوجود الذهني ولعلهم لا يقولون
بلا نهايتها في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لانا نقول ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل
لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدا الاول على قوانينهم و
هذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان عدم العقول والنفوس لحصول صور الاشياء فيها بل علم
المبدا الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فيكون الحوادث المتعاقبة في الوجود لما كانت مجتمعة في علومهم
بحسب وجودها الظلية واما عدم الترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فلا يسلم لان شيء
اما اولا فلان الترتب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب ازمنتها بل بينها ترتب طبيعي عندهم
لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لا يقال الترتب الطبيعي بين الحوادث انما هو في
الوجود الاصلي دون الظلي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هي بسبب العلم بعللها

وكل حادث جزء من علة حادث آخر فجملة الكل غير واحد من الحوادث جزء من علة علم الاخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجه الطبيعي ايضا واما ثانيا فلان عدم وقوع الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب وضعها للمطلقة و الحالة م
اي المضي والاستقبال على ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في الاستقبال اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها باوقاتها الواقعة
الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات فينتظم برهان التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم
فيكون منقوضا بها واما النفوس الناطقة فزعم بعضهم ان سلسلتها مترتبة وضعا وطبعا فيجري فيها برهان التطبيق
فينتقض على اصولهم اما وضعا فبحسب اجزاء الزمان الواقعة فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة
على بدن الموقوف على نفس الاب المولد لمادة بدن الابن وردوا بان باعتبار ترتيب الوضع
بان يجمع الآحاد ولا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر وقد يتعطل
منها آحاد في ازمنة متراتبة فلا يتصور الترتيب في الجمع بمجرد اجزاء الزمان واما النقض منها فقد ترتب بتكفيك مع
مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث انها مضافة الى الازمنة وحدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع
اجتماع تلك الازمنة وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار ترتيب الطبيعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة
هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيترتب في سلسلة من الآباء تلك الحركات
والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق
آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الآحاد الباقية
فلا ترتيب بينها لان لا ارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدومات وانتهت لم يبق بينها ارتباط وتعلق
بل كل منها موجود على حالها من غير توقف على الآخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها
واعتبر ازاءه الآخر وقد عرفت عجزه عنها فان برهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق
فيتم به اثبات المبدأ الاول للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية تجتمع تلك السلسلة
اذا احدث بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يستند عنها شيء منها لا شك انه ممكن لاحتياجها الى اجزائها المغايرة فله علة
لا محالة وتلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لامتناع كون الشيء علة لنفسه ولا التقدم على نفسه واستحالته ضرورية

وهو مع كما علمت فتعين ان يكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزء من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع
جزء منها بغيره كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة العلة الخارجة
للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان يكون علة لغيره منها اما
استقلالا او بدون الاستقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير
المتوسط والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال لان المفروض ان كل واحد مقدم م
من آحاد السلسلة علة مستقلة لما فوقه فتعين ان يكون فردا آخر من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعا قلنا نختار ان
علة السلسلة اجزاؤها فوقه موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه ان اريد موجد الكل بحيث ان يكون موجدا بنفسه يكون م
لكل جزء من اجزائه اما بنفسه او باجزائه فلم لكن لا يحذو فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى النهاية علة
للسلسلة وهو ان كان لا محالة محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الذي الى النهاية
وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في تقرير الدليس هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء
السلسلة الا اليه والى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير الى النهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر فجوابه بر
ان المعلول هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له فاعل مستقل لما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء
المركب الا ويستند اليه والى ما صدر عنه فهو اما ان كان مركبا من آحاد متباينة يستند بعضها الى بعض ولك
والمركب من الآحاد الغير المتباينة التي يستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها
فلزوم الفاعل المستقل له بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي الفاعل المستقل بمعنى المركب لا يحتاج الى فاعل خارج
عنه وفيما ذكرناه استقلال بهذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة يفرض علة فعليه او يمنه بان
يكون علة لما لان تاثيره ولما لها في السلسلة يحصل ما تحته وتاثيره علة تحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان
علة السلسلة جزء منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح قلت المحصل للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير
وبتم السلسلة واما علته فهو محصل له اولا وبالذات وبواسطته يحصل السلسلة فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة
من غير تحكم وهذا قال الامام الغزالي في رده على الاستدلال الذي استدل به على استحالة التسلسل في العلل لفظ الممكن والواجب
لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع

هذا اللفظ فنقول كل واحد حكمي بمعنى ان له علة زايدة على ذاته والحكم بس نحكم على معنى ان ليس له علة زايدة
على ذاته خارجة عنه فان اريد بلفظ الحكمي غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم فان قيل هذا يؤدي الى ان لا يتقوم
واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس الغلط ولا نسلم انه محال وهو
كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهي
ذات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذات الاوائل وصدق ذات الاوائل على
الآحاد لم يصدق على المجموع فكذلك يقال لكل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس
كل ما صدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء
ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل
وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول
لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول
الى اثبات المبدأ الاول فهذا الاشكال يرجع فيه الى التحكم المحض عند الغلط واقول حسنت كله اذ المراد
بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه
الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن
الا انه يكون الشبه به الى الفلاسفة في غاية القبح فان آحاد الذوات حادثة وذوات اوائل والمجموع
لا اول له عندهم فقد تقوم ما لا اول له بذات الاوائل ليس بشيء اذ يعقل احد يكون مجموع الدورات
قديما وكيف يسوغ العاقل ان يقول المجموع الذي اجزاؤه حصل اليوم قديم لا اول له فان كان حق الجميع يتوقف
على تحقق اجزائه فيقتضي تحقق بعض الاجزاء الجميع لا تحقق للجميع اصلا فكيف من العدم بل الواقع في كلامهم كون نوعها
ازلية قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة الى لا نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الحسيات
الى لا نهاية وهذا من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم ان يصدق
على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك
فيه الكل والجزء والقدم يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا امر فطري لا يحتاج الى بيان ومن قبيل الحاجة

ان م

جمع م

34

في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسلكان الاول انهم قالوا لا يجوز
ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود اما ان تقتضي التشخص
لذاتها التعين او لا تقتضي فان اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية للتشخص ان كان لها فرد فوق
الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض
واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان تقتضي كل منهما نفسه ويكون
مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا ليس قول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود
في فرد قال قلت حقيقة واجب الوجود ليس الا الوجود ولا اختلاف في الوجود ثم الوجود المطلق
يختلف بحسب اختلاف ما اضافة اليها والوجود المحض فهو في نفسه لا اختلاف فيه قلت ان اردت ان حقيقة
واجب الوجود ليس المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود فممنوع وحقيقة الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا يمكنه
التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجوب فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون
ما صدق عليه مفهوم الوجود حقايق مختلفة يقتضي كل منهما تعينه فان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين
حقيقة الواجب عندهم يخالف بالحقيقة لساير الوجودات للاجزاء والانضياف لها المهية فلم لا يجوز ان
يكون ما صدق على الوجود المجرد حقايق مختلفة متميزة كل منهما عن الآخر بذاتها المسلك الثاني لهم هو انه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تباين لامتناع الاثنينية بدون التباين وما به التباين غير ما به الاشتراك فيلزم   و خ
فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز لان الوجوب نفس مهية الواجب لو كان عارضا
لكان معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول
بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس المهية كان مما به الاشتراك جزءا منها للامتياز بالتعين فيكون
كل منهما من التعين والمهية وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فلم لا يجوز ان يكون التعين
من العوارض فلا يلزم التركب واجيب بانه لو كان التعين عارضا يكون معللا اما بالمهية او بلوازمها او بامر منفصل
وعلى الاول يلزم وحدة الواجب وهو خلاف تعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالمهية او بلوازمها
يكون نوعها منحصرا في شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم احتياج المنافي للوجوب الوجود وهذا بالحقيقة

الزام للمسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلاً مستقلاً بل الجواب انه ان اريد بكون التعين من العوارض كونه
من العوارض الماهية فلا يرد لزوم تركب هوية كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
تشخص جزئي يمنع نفس تصوره مفهومه من وقوع الشركة فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء بانا شيئه لم يكن نفس
مفهومه من حيث هو مفهوم مانعاً من وقوع الشركة فلا يكون تشخصاً جزئياً وقد بينا فيما قبل ان كون الاحتياج في التعين
الى امر منفصل منافياً لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين الى غيره
ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض الا للمتعين من حيث هو متعين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض
للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجاً الى ذلك الامر المنفصل الزائد فلا يكون واجباً هف لا يقال
لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود عارضاً لامر من غير احتياج
احدهما الى الاخر لانا نقول التعين لا بد وان يدخل في موضوعه الوجود والا لم يكن الوجود من حيث هو مانعاً عن
فرض الشركة بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئياً فيكون الوجود محتاجاً الى التعين
ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر في موضوعه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه
والجواب عن المسلك الثاني بانه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نم انه نفس حقيقة الواجب بل هو
امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعاً فكيف يكون نفس حقيقة الواجب وان اريد معنى اخر فليبين هذا
المفهوم ثم لكنه لا يفيد المطلوب اذ ان يكون ما يصدق عليه هذا المفهوم حقايق مختلفة يمتاز كل منها عن الاخر
بنفسه من غير لزوم تركيب فان قيل الخصم قد اقام الدليل على كون الواجب نفس الماهية الواجبة
فنفيه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجاً عن قانون المناظرة قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور
نفس الماهية ضروري لكونه مفهوماً اعتبارياً قطعاً والدليل الذي يدل على كونه نفس الماهية الواجب سفسطة
مصادم للضرورة فلا يسمع والا لم يتعلق عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الغلط فيه ان
قوله لو كان عارضاً لها لكان معللاً ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة له الى علة
فان قلت المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لثبوتها في نفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لمحالها وتم الكلام
قلت ثم انه وجوب خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم تقدمه في انه بالوجوب

الذي هو موقوف على اتصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما ان ذاته وجود خاص
مقتضي للوجود المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول اما قياس
استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج عين التالي بان يقال هكذا كلما كان الوجوب الذي هو عين ماهية الواجب
مقتضياً للتعين كان التعدد ممتنعاً لكن المقدم حق فالتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي
هو ماهية الواجب مقتضي لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعددها ينتج ان الواجب يمتنع تعدد افراده
وهذا ايراد على ان التعين زائد على ماهية الواجب يقتضي ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك لكن الحق انه لا
يرد بعينه على ماهيته فانه جعلوا التعين زايداً على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل
عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق ح احدى مقدمتي القياس وضع المقدم او
الصغرى **وجوابه** ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصدق
احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو انه لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن
تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظ بل كان زائداً عليه فلا ان يكون معللاً اما بالماهية او بلوازمها فيلزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان الماهية المقتضية لتعينها لا بد وان يكون نوعها منحصراً في شخص والا
لزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها او بامر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهراً على تقدير كون التعين نفس
الماهية لم يتعرض له **المسلك الثالث** هو انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد
على ماهيته ضرورة ان امتياز افراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا بد اما
ان يكون بين التعين والوجوب لزوم اولا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كل
واحد منهما عن الاخر فانضمام احدهما الى الاخر يستدعي سبباً وليس ذلك السبب نفس الذات والا
كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين ان يكون امراً فيكون كل من الجانبين محتاجاً الى الغير
فلا يكون شيء منهما واجباً هف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين اما ان يكون احدهما علة
للاخر او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان يكون الوجوب علة للتعين لزم تخلف المفروض لان التعين
المعلول لازم غير مختلف ولا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب

الذاتية بالغير ان جعل التعين رابداً والا اي وان لم يجعل التعين رابداً لزم خلاف المفروض وتقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان كان اللزوم بينهما لكونهما
معلولين لعلة ثالثة فان كانت العلة هي ذات الواجب لزم خلاف المفروض لان الطبيعة اذا اقتضت
تعيناً انحصر نوعها في شخصها لما تقدم وايضاً لزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت وان كان امراً
منفصلاً عنه لم يكن الواجب بالذات واجباً بالذات لامتناع احتياج الواجب في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر فظهر اما لا نم انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكل منهما تعين زائد
على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب امورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الاخر بذاته من غير
احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل واحد منها نفس ماهيته ويكون لكل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب
المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما حققت
ذلك فيما سلف قال الامام الغزالي المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته
ولا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة
له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا
ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا فلنثبت
الانسانية لزيد ان كانت لعلة لها وتعليلها بما هي معلول لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب
الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فلابد وان يكون
واحدا وهذا عبارته من غير تغيير واجاب بما محصله ان الوجود امر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا
حاجة الى علة فالتردد بان علته اما الذات او غيره تردد فاسد كمن لو ضح بل هذا التردد لا يجري
في بعض صفات الثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان
لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سوادا ليس بلون

اقول ان الذي تم بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان
مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك
المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس بموجه في كلامهم منه عين ولا اثر ولا هو مطابق لاصولهم
فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول
بان الطبائع المختلفة لا يشترك في لازم واحد ولم يذهب احد الى خلاف في بطلانه بل الكل متفقون
على ان من الممكن امر واحد يقتضيه طبائع الماهيات المختلفة بذواتها مع عدم اشتراكها في امر ذاتي كالجوهر والعرض
مثلاً الوجوب عندهم امر واحد شخصي فلو كان ثابتاً لشخص لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبت الوحدانية كما في
الامكان فانه واحد نوعي من اقتضاء الماهية نوعاً ان لا يقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك
الطبائع المختلفة في لازم انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت كون الوجوب امرا
شخصيا يكفي في المطلوب سواء كان نفس الماهية او وصفا لها لامتناع ان تقال على كثيرين وقيام واحد شخصي بموصو
فلا حاجة الى ان يقال اما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود فلو كان له فردان فلا يخ
اما ان يكون وجوب وجود واحد لفرد من لذات وجوب الوجود على ما هو ان يكون وجوب الوجود
اقتضى ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون للنوع وجوب الوجود فرد اخر والا لزم تخلف مقتضى
الذات عنها او لغير وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة وجوب الوجود ان يكون خصوصية ذلك المعين كما ان
الطبيعة الانسانية لا يقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون لهذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود
فيكون تشخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه
ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلو كان عارضا جاز ان يكون المقتضي له هو ذات
ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا لغيره في ابد الظاهر ان يقال لا نم كون وجوب الوجود
نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان يكون ذوات متخالفة يقتضي كل منها ذلك العارض
الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجو
نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا وان منعه فذلك يكفي في الجواب لان الوجوب والامكان

فلا يلزم جر

فايل معاً

نوع م

نفس حقيقة الواجب يلزم من عدم كونه وجوب ذلك الفرد معللاً بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكناً لجواز كونه
معللاً بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة فعلى ما
لعدم ثبوتها لكنها محتاجة الى ما لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون التفرد بدلالة في بعض صفات الاثبات على ما يرجع الى السلب
ظاهر الفساد ولان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة و
ان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من انه
لو قال قائل السواد لون لذاته ولعلة فان كان لذاته فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون بشيء لا انه ان
جعل النوع عرضياً للسواد فلونيته معللة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية له لجواز اشتراك
اللوازم النوعية بين امور مختلفة الحقائق وان جعل ذاتياً للسواد فلونية السواد معللة بعلته فانه نفس اللون
اللون الذي هو جنسه وفصله نوعاً وعلة ما تاماً له فان فصل الجنس نوعاً وجعل الجنس تاماً للنوع امران
متلازمان فيهما فصل فذلك النوع ولا يلزم ان يعقل السواد بدون لون لانه فصل السواد بدون
انضمام الفصل وذلك انما يكون اذا علل لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد لو كانت
خارجة يلزم انتفاء الوسط بانتفائها فلا يكون السواد لوناً في ذاته وذلك لانه لو كانت العلة داخلة فما شأنها
بشيء ذات السواد ولا تغير في قدر زائد فلا يلزم ان يكون للسواد لوناً او نقول ثبوت الاجزاء للكل مطلقاً معلل
بما يحصل الكل في مجموع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل ولا تغير في قدر ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الاجزاء للكل لان ذلك انما يتصور
اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الاجزاء وليس كذلك كما حققنا وما قال من ان ثبوت الذاتيات للذات لا يعلل
مجمل فيحتمل انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير
ان يكون هناك للثبوت وليس ثبوت شيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجباً غير علة م
محتاج الى سبب وان اراد نفس الذاتية للذات فليس بمعلل اصلاً اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار لان
الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضاً اعتبارياً ويحتمل
للمسلك الخامس ايضاً قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف الزوائد انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين
من كل وجه فيمتنع التعدد ولا تثنية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والموجودية

خلافه

خلافه او متشركين في امر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز فيلزم تركب الواجب
وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في امر والاختلاف في امر آخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون المشترك
لعارض والاختلاف بتمام الماهيتين البسيطتين فلا بد من لوازم التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما
غير عارض لهما فيهما كما قررنا فيما سبق اللهم الا ان يريد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء وبحسب
الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما سبق لكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم ان الفلاسفة
ذهبوا الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام
الى الاجزاء المقدارية كالامتداد القابلة ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من
الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله
الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفاً بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد
للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون له وجود زائد على ماهيته كما في الممكنات ولا يلزم
كثرة اسمائه فيها باعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلاً اذا قيل له تعالى اول فهو
اضافة الى موجودات بعده واذا قيل له تعالى قديم فمعناه سلب العدم عنه في الوجود حاصل القديم والباقي
ان وجوده ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة
لغيره وهكذا **قال** الامام الغزالي رح ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده لكن لا يثبت
على اصولهم حسبما عجزوا عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده ويتبين فساده وبرهنتم كل واحد منها على اصولها
الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً لانه مستند نفي الصفات عليها ونبين ما هو الحق
فيها بعون الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى **فصل الثامن** في ابطال ان الواحد لا يكون
تعالى فاعلاً وقابلاً لشيء واحد ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد من جهة فيه اصلاً كالواجب
على رأيهم لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية والذي عللوا
عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالمقابل لا من وجه واحد من جهة واحدة وفي هذا الاستدلال بانه ان اريد بان

الفاعل عند استجماع شرايطه وانتفاء موانعه وصيرورته موصوفاً بالفاعلية بالفعل يجب وجود المعلول به
فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلاً بالفعل وجد المقبول فيه وان اريد ان القابل من حيث
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه وكذا الفاعل من حيث انه لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه واجيب بمنع
ان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجباً لمعلوله دون القابل لانه لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء اصلا ومن امتناع المقبول لا لامكانه اذا الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم وكذا فقد الحيثية قد يراد بها ان
كالاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود اي نفس مفهوم الانسان
ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث انه
تابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع مقيدا بالصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل
كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارتها علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن
ان يكون مستقلا موجباً لمقبوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام لان ليس النزاع
في ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجباً لمقبوله او لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني او الثالث فان
اريد الثاني اي التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجباً لمقبوله
وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه قيد عدم الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد
عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجباً لمقبوله فح يكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن لا يلزم منها منافاة التجرد عن
الفاعلية ولا نزاع فيه واما النزاع في التنافي بين القابلية والفاعلية وان اريد المعنى الثالث فانه
اعتبر التعليل او لازم السلب المستفاد من عدم الامكان على ان صفة القابلية لا يكون سببا للامكان
وجوب المقبول في القابل فلم ولا محذور فيه وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم
امكان وجوب المقبول في القابل لوقوع يلزم التنافي بين الفاعلية والقابلية للتنافي بين لازميهما
فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب ولازم التعليل على ان صفة
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها امكان وجوب

المقبول

القبول ان يكون سبباً لعدم امكانه حتى يلزم التنافي بين كلا لازميهما فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما
ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به كما هو الظاهر ان القبول
ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب
فهو ممنوع فان قلت يجب ان القبول ليس سبباً لامتناع الوجوب لكنه لما لم يكن سبباً للوجوب و
الفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة لزم كون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب
وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته قلت الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق
لا بالمواطاة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليهما بالمواطاة ان يحملا على تلك الذات
بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب اصلاً فيلزم التناقض
وقولنا الذات باعتبار قابليته غير موجب باعتبارها وليس المقصود الا ان القبول غير موجب فليتامل
والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد ثم ان ترك على هذا المقام نقول لهم ان اريد
ان القابل لا يكون فاعلاً اصلاً فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان اريد ان الشيء الواحد لا يكون
قابلاً لشيء وفاعلاً له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يقدح فينا لان المبدا الاول فيه جهات اعتبارية
كما حققه من قبل فيجوز ان يكون قابلاً لصفاته باعتبار ذاته وفاعلاً لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت
نفي الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بانه لم لا يجوز ان
يكون ما يقال له الفاعلية نوعان مختلفان يكون نسبة الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب وفي الآخر
بالامكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع ان
يكون القابل بهذا النوع من الفاعلية فاعلاً لا نم دعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك ان كل فاعل تعالى
الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليين يمكن ان يكون نسبته الى المفعول بالوجوب على منع ان الفاعلية المشتركة
لا يمنع من كون الفاعل موجباً لمعلوله ولا من عدم كونه موجباً لمعلوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا ان
يدعى ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك

تكمي م

يكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجوب نظرا الى ذلك ولا بعد ما وقد يتمسك بهذه الدعوى
بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة وعلى هذا بان لا نم
ان القبول اثر ولو سلم فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله
فصل التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصفات ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له
صفات زائدة على ذاته بل عين ذاته لا على معنى ان ههنا ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي تمي م
النظر من هذا الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل لان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد
بمغايرته لصاحبه بل بمعنى ان ذاته تعالى تترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ان ذاتك غير كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج فيه الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل الاشياء منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في سائر صفاته ومن جهة اذ اتحقق لا نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي
من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ الاول في ذاته علم وليس له علم انه قائم
بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات
الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحيوة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم
بالذات فاذن قد سلبوا عن المبدأ الاول القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي
لا قيام لها بنفسها ثم ان الفلاسفة استدلوا على مطلوبهم هذا بان المبدأ الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على
ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة لا تخ
من ان يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد من جهة الوحدة قابلة
لصفة وفاعلا لها وانه مح وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا مح **الجواب** انا نختار
ان ذات المبدأ الاول علة لها وكلية لا نم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلة لصفة وفاعلا لها
وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ واحدا من جميع الوجوه وهو مم فانك قد عرفت ضعفه وتمسكهم الى ان يقال ايضا
على طريق البحث دون التحقيق علة لها غير المبدأ الاول مما هو معلول له ولا استحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره مم

فان الدليل انما قام على ان الواجب موجود مستغن في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه
في صفاته الى شيء اخر فلم يدل عليه حجة **فان قلت** صفة الكمال فلو احتاج في صفته الى غيره لزم استفادته
صفة الكمال من غيره **قلت** ما ذكرته عين الدعوى معبرا عنها بعبارة اخرى وما الدليل عليها نعم لو احتاج ذاته
في وجودها الى تلك الصفات لزم من استناده الى الغير احتياج الذات في وجودها الى غيره فلا يكون واجبا ولكن لا يحتاج
الذات في وجودها الى شيء من تلك الصفات نعم وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به
بانه لو كان صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا لان الغني المطلق ما لا يحتاج
الى غيره ذاته وجوابه ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه مم
وان اريد به الانكشاف الاشياء واحتاله فاللزوم مسلم ولكن لا نم استحالة اللازم فان الدليل انما دل
الا على وجود موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما
لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة فلم يقم حجة على امتناعه **قال** الامام الغزالي ان لهم مسلكين في امتناع
كون صفاته زائدة عليه احدهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته فاما ان استغنى كل منهما عن الاخر في وجوده
او يفتقر كل منهما الى الاخر او يحتاج احدهما الى الاخر دون العكس والاول يستلزم تعدد الواجب بهوية و
الثاني ان لا يكون شيء منهما واجبا وهو خلاف المفروض والثالث ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى
الاخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الاخر فقط وانها لما كانت معلولا افتقر الى سبب فيؤدي
الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا مح وثانيهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته يكون
تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود وقال وهذا المسلك
هو الاول بعينه مع تغيير عبارته واجاب عن المسلك الاول بوجهين احدهما على طريق البحث دون التحقيق
والاخر على طريق التحقيق فحصول الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول اي استغناء كل من الموصوف والصفة عن
الاخر فيلزم التعدد في الواجب فقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعددها على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب
لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فامتناع تعدد الواجب دور وحصول الثاني
هو انا نختار ان الذات في قوامه محتاج الى الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا يكون واجب الوجود

قلنا ان اريد تم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلة فلا نم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف يلزم
ان لا يكون واجب الوجود قوله لا يجوز ان يقال لم لا يجوز ان الواجب قديم لا فاعل له وكذلك صفته
قديمة معه لا فاعل لها وان اريد تم بواجب الوجود ان لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان
الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل في الجملة لذلك والدليل لم يدل الا على
قطع التسلسل بحصول فاعل له صفة لا فاعل له ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل واجاب عنه
الكاتبي بانه ان اريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها وانها
معلولة للذات فهو ممنوع وانما السببية بجهة فاعلية لمعلولها وان اريد ان الذات محل وان الصفة
تقوم به قيام الصفة بالموصوف فهو مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان يكون قديمة قائمة
بالذات من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون واجبة الوجود بالمعنى المراد واما عدم كونها واجبة
بالمعنى الاخر فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره فان قيل ان ادلة نفاة الصفات في المسلك الاول فيؤدي الى ان
يرتبط ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجة بكون صفتها معلولة
لها فعدم لزومها مما ذكرتم سابقا فاذن لم يلزم منه الا ان تكون الصفة معلولة محتاجة الى غير واما ان
تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج الذات اليها في صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين
اما كون الشيء قابلا وفاعلا او كون الذات محتاجة الى علة خارجة في صفتها كما قررناه فيما سبق وان
ادلة ان واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطا الى العلة ومحتاجا اليها فظهر ان القائلين الحكماء
لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفعوا ذلك لا
بلزوم المحال الذي هو كون الواجب معلولا قلت الحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه على احد
الامرين لظهور استحالة الاخر في نظرهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الثاني فليتامل
في تطبيق عبارته على هذا المعنى ثم اعلم ان ما ذكره في جوابه الاول على المسلك الاول من ان مسئلة
امتناع تعدد الواجب لا يتم بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة في نفسها وهو
غير موجه لان مسئلة تعدد الواجب قد ذكر لها دليلين نقلا عن الحكماء احدهما مبني على

على نفي الكثرة والاخر مبني عليه فالقول بانها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبني
على الكثرة محقق على ما ذكره المحققون هو ان الواجب نفس الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا
بالتعين فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو مبني التوحيد على نفي الكثرة
بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا وجه له اللهم
الا ان يراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة
من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام
النقلة عنهم واما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء
المتكلمين من ان القديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد تاملك ان الشيء
اذا كان محتاجا الى قابل في وجوده فهو من حيث هو هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث
هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليها متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته فان
امتنع الطرف الاخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف لازما له لذاته واجبا
فيكون ذاته من حيث هي هي مستقلة في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الاخر جاز وقوعه نظرا الى
ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الاخر لان الاولوية احدهما منافية
لاولوية الاخر سواء تعدد السبب او اتحد فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع
انضمام عدم سبب الطرف الاخر والمفروض خلافه واذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون
محتاجا الى الفاعل في رجحان احد طرفيه على الاخر فان من بديهة العقل الحاكمة بان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
خارج عن ذاته محال فان قلت اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى ما يرجح احد
المتساويين على الاخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا
او محلا قابلا قلت احتياج احد المتساويين في الوقوع الى الفاعل بوقوعه جزئي حاصل في اولوية العقول
غايته ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذاته والامر الخارج سوى الفاعل او غيره شرطا في تاثيره وجوده فيه
فالحال بان رتبة الوجود متقدم على رتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجادا للنفس او لغيره لم لا ان يكون

ذاته فاعلاً والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز ان يكون الذات
من حيث هي هي علة لوجودها يلزم تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت كون الواجب تعالى فاعلاً لوجود
الاشياء فليتامل ملياً واما جوابه عن المسلك الثاني فحاصله راجع الى جوابه التحقيقي عن المسلك الاول من تجويز كون
القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه لو اثبتم ذاتاً وصفة
وحلولاً للصفة في الذات كان مساقاً لتركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب لذلك لم يجز ان يكون المبداء
الاول جسماً واجاب بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له كما ان
موجود قديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا للصفة ولا لقيام
صفة بذاته بل الكل قديم بلا علة واما امتناع كون المبداء الاول جسماً انما هو لكون الجسم حادثاً ولا يخفى عليك بعد
ما تلونا ان الوجود اذا لم يكن عارضاً للماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وجه الاحتياج
وبعدي الامكان ولما اذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل يضطر الى الحكم بانه لابد في اتصاف الماهية من
فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون في صفة الواجب وغيره كما في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى
شيء اصلاً كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلابد له من مركب هو اما
الذات او غيره فلا يتصور قيام صفة بذات من غير ان يكون القيام معللاً بشيء من ذات او غيره ولا صفة موجودة
من غير احتياج في وجودها الى فاعل لما حققنا من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبداء الاول [illegible] لا يجوز
ان يكون له صفة موجودة زائدة على ذاته فانه يرى انهم يقولون انه مبداء واول وموجد ووجود وقديم وباق
وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة
شيء اليه واضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة فانه اذا قيل له تعالى مبداء فهو اشارة
الى ان وجود غيره منه وسببه فهو اضافة الى معلولاته واذا قيل له تعالى اول فهو اضافة الى الموجودات
بعده ولو قيل موجد فمعناه انه وجود محصل ليس له عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولاً
واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبداء لغيره فيكون جمعاً بين السلب والاضافة واذا قيل
عقل فمعناه انه موجود بريء عن المادة فبذاته مجرد لذاته لا بصورة منتزعة فان الشيء اذا ادرك بصورة كانت

ذ ب
ن

والعاقل هو الذي ماهيته المجردة لشيء صح

كانت تلك الصورة عقلاً اي تعقلاً وادراكاً واذا ادرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقل
واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الحاضرة لذاته ولو احضرها له ماهية مجردة اي ذاته فهو عاقل ذاته فان المعقول
هو الذي ماهيته المجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو هو او آخر بل لشيء مطلقاً اعم من هو او
غيره فالاول لانه له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل
بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومن تامل قليلاً علم ان العاقل يقتضي شيئاً معقولاً وهذا الاقتضاء
لا يتضمن كون ذلك الشيء الاخر او غيره فتبين ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل قادر فمعناه
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو بهذا المعنى [illegible] ذلك ثم لابد وان يشاء [illegible] فلان
قادر على ان يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد لقتل لا يشترط في صدق المتصلة
صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريداً له فغير كائن والذي
هو مريد له لو لم يكن مريداً له لما كان وما لا يريد لو اراده لكان واذا قيل مريد فمعناه انه عالم بما يصدر عنه
وليس كارهاً له فيكون [illegible] راجعاً الى العلم وهو الى الذات والقدرة ايضاً راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر
عنا الى [illegible] الالات البدنية كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر [illegible] فيكون مبدءاً له [illegible]
الشوق [illegible] بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شيء من ذلك بل [illegible] هو مراد له
فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى امر زائد على ذاته في حقنا ولذلك [illegible] فيما يناسبه [illegible] وجوده هو
انك تتصور [illegible] فتنبعث حركة بعض الاعضاء وتتصور [illegible] الشهوة والشوق
وليس ما ذكر من الامور الا التصور [illegible] اليه واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود
الذي يسمى فعلاً فان الحي هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحي هو التعقل والاخر هو اضافة
له الى معلوله والاخر هو كونه عالماً وهو ايضاً غير زائد عليه كما علمت فلا يكون حيوته زائدة على ذاته ايضاً كما
عرفت واذا تاملت ما ذكرناه امكنك ان ترجع ساير ما يطلق عليه تعالى الى نفس الذات او الاضافة او
السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها قال الامام الغزالي ومن قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كما يعلم ذاته
كابن سينا انه علم وغيره [illegible] ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته تعالى غير علمه بغيره او لا يستحيل

يتحقق م
ومعقول بان له الماهية المجردة لشيء هو ذاته
[illegible] م

احد معام

في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان عين الاخر يلزم ان يتوهم وجود احدهما دون الاخر
لكان بالوجود ذاته دون وجوده فهما اذن شيئان وعلمه بذاته لا يكون راجعاً الى ذاته فيتحقق هناك
نوع كثرة ولنا من قال بان المبداء الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً فهم
مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف منها فرقهم عن نظرهم حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى
اولا شك في ان العلم اشرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه
ومبداه وغيره والاول لا يعرف نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلاً عن الملائكة بل البهائم
مع شعورها بنفسها يعرف اموراً اخر سواها لم يتخلصوا ايضاً من الكثرة لانهم ان قالوا يكون غيره فقد ارتكبوا
باطلاً اذ لا فرق بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو محال اذ يغفل عن وجود ذاته في
حاله يكون فيها غافلاً عن ذاته ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة و
القول بان الانسان قد يغفل عن العلم بذاته ثم يطرء عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان
الغيرية لا يعرف بالطريان والمقارنة فان علم الشيء لا يجوز ان يطرء على الشيء لذا فان الشيء لم يعرف هو
ولم يخرج عن كونه غيراً فان كان الاول لم يزل عالماً بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان العلم في
تغاير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان
ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير بعلمه بذاته انما يتم لو عرف حقيقتهما ثم امكن توهم انتفاء
احدهما مع ثبوت الاخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم مختلفة بمفهومات متصادقة على
ذلك الشيء وبلوازمه ويعلم ذلك الشيء بكنهه ولا يصادق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منهما بما صدق
عليه الاخر فيحكم في ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الاخر مع ما صدق عليه شيء
واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بانه تعالى يعلم ذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوله
وحاصل عنه من غير افتقار صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبداء من دون اعتناء العلم بذاته والعلم بغيره ولذا
الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور
الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه ايضاً القول بكون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً بالنسبة

منهم

يكون عالماً بغيره ان غيره فحاصل الكثيرة وان قالوا هو

الاوار

الى امر واحد والقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة وبانه تعالى لا يوجد اشياء متباينة بذاته بل بتوسط
الامور التي له فيه الى غير ذلك مما خالف الاصول من مذاهب الحكماء وقدمائهم الذين يقولون بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون الذين يقولون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا ذلك لما لاقوا حذراً من التزام هذه المعاني واما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره
تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً فان مذهبهم وان كان باطلاً على ما بينه الامام الغزالي لا يستلزم تفضيل
معلولاته عليه تعالى الا انه يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج
فيه صورة زائدة وليس يعقل بذاته عن وجود ذاته اصلاً بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور
اخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس بغافل واما قوله فان الوهم يتنبه بتقدير الذات ثم طريان
الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه الفصل العاشر
في تحرير عن اتباع قولهم الى ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل قالوا المبداء الاول لا يجوز
ان يتركب بحسب العقل من جنس وفصل ولذا لم يكن له جنس وفصل لم يكن له حد اذ الحد ما تركب
من الجنس والفصل لذاتيات وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجوداً وللعقول في المبداية
فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج فانه مشاركة للممكنات انما هو في الوجود المطلق وهو
خارج عن ماهيته تعالى لازم له والمبداية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته واما
الوجود الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجود الممكنات بالحقيقة لا يشترك بينهما الا
في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر لان الجوهر
هو الموجود لا في موضوع وليس المراد من الموجود فيه الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم
بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وعلى المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص
الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركاً بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة للاصول
الاسلام الا انه ما لم يتم دليلهم على دعويهم توقف له الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله فاحصاً انه

تعالى

فتوع

والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول مسلك العام الذي يدل على نفي التركيب
عنه تعالى مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب
الواجب من اجزاء متمايزة في الذهن لو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه
بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون واجبا
قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه لا في ذاته ولا في وجوده بل يكون في ذاته في نفسه ووجوده محتاجا
الى جزئه والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه ان يقال ليس معنى كون
الاجزاء العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهوما متعددا يتعلق بها بعض اتمها جنسا و
اخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت متمايزة في الذهن بحسب نفسها ووجودها الا انها
صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يوجد
من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهوما متعددا محمولة عليه فان اريد باحتياجه الى الغير في ذاته
ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالته واستلزامه الامكان وان اريد معنى اخر فلا بد من بيانه
حتى يتكلم عليه فان قلت الدليل الدال على وجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين الماهية
الخارجية فيكون الماهية الواجبية على تقدير تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها
من امرين محتاجة الى كل واحد منهما فيعود المحذور قلت الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية و
وجودا والا فاما ان يختلف ماهية ويتحد وجودا او يختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاول
ان قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة و
ان قام بمجموعها لزم من حيث هو لزم وجود الكل بدون اجزائه وكلاهما محال ان لا يقال لم لا يجوز انه
ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون اجزائه وانما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الاجزاء لانا
نقول الوجود الحاصل في الاجزاء هو الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل احدهما
على الاخر بهو هو لان الامور المتباينة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض

بالبطلان

بالبطلان فان فرض بينهما اي ارتباط امكن فالماهية الواحدة يكون متصفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار
الوجود الخارجي لا تركيب فيه اصلا فذاته البسيطة كافية في وجوده الخارجي من غير اعتبار امر معها وباعتبار
الوجود الذهني يكون مركبة في ذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى امر الذي هو جزؤه كاحتياج الى المحل والفاعل المفيض
لوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر البسيط
الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل اما مفهومات متمايزة وهذا
التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر
الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون الماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى
غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالته واستلزامه للامكان المسلك
الثاني ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية ما سوى الواجب مقتضية
لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل يميزه عن غيره فلا يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكره
مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان والا يجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض للامكان او الوجوب
بل الوجوب ويتميز كل منهما عن الاخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا ان ما ذكروا من الادلة
على الوحدانية غير تام فلا يتم ما بني عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزام مهم
بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نسلم ان عدم مشاركته بشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له
لم لا يجوز ان يكون جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل
يميزه عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد
وههنا موضع تامل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض
انواعه اولا فليتامل وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل و
لم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين وهذا الدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من
امرين متساويين غير تام لما علم في موضعه وقد يجاب بان ذلك كل ماهية ما سوى الواجب مقتضية

لامكان الوجود اذ يدل كل ماهية نوعية بسيطة ما سواه فانه مقتضى لامكان الوجود وان الواجب لا يشارك
شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان يكون نوعية او جنسية فلا نم ذلك لم
لا يجوز ان يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب والممكن الاخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي
امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وتحقيقه
لان كل مفهوم سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية اذا اخذت من حيث هو مع قطع النظر عن غيره اما
ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما اولا وعلى الاول الواجب وعلى الثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما اولا وعلى الاول
الممتنع وعلى الثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج منها اصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز
ان يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا لاقتضاه في ضمن الماهية النوعية في الخارج اما ان يوجد بهذا الاقتضاء
فيلزم كون الممكن واجبا والا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي في رسالة عنهم
لبيان هذا المطلب ما ذكره الشيخ الرئيس في بعض كتبه من ان كل مركب ذات اجزاء وليس هو ذاته
الاخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح للواحد من جزئيه مثلا وجود متقدم لكنه لا يصح للمجموع ولا للجزء الاخر
وجود ونحو ما لم يصح له ذلك من المجموع والاجزاء الاخر وليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي
يصح له ذلك وان لم يصح لكل الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود
كل بالاخر وليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان
انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون الموجود مركبا من
جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون الموجود مركبا من جزئين كل واحد منهما لا
يحتاج الى شيء اصلا ويكون المجموع منهما محتاجا الى كل منهما لكنه نوع من غير احتياج الى فاعل يوجده فان
اريد بواجب الوجود ذلك ولا يكون المجموع واجب الوجود بما لا يحتاج الى فاعل فلا نم ان لا يكون واجب الوجود
وان اريد ما لا يحتاج الى شيء اصلا سواء كان جزءا مقوما او غيره فانه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن
البرهان ما دل الا على منقطع السلسلة لا يكون محتاجا الى الفاعل ولم يدل على كونه واجبا بالمعنى الاخر وقرره
الرازي بانه اما ان يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الاخر اولا فان كان الثاني كان لكل واحد من تلك الاجزاء

الاجزاء مستقل بنفسه ومستغن عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون جزءا لشيء واحد له وحدة حقيقية فمرادنا ان
الامور التي لا يكون منها احتياج لا يتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له بل
وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الاخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون
المركب واجبا بل الواجب اجزاء الاول فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون لشيء من الجزئين مفتقرا الى الاخر
ويكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر
في تركب الماهية الحقيقية الواحدة قلت ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن الاخر في قوامه ووجوده
او تشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كما ان الموضوع بجنب الماهية واحدة وحدة حقيقية
فان كان بين الاجزاء احتياج في واحد منها وكان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منهما
واجبا والا لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند المحققين لا يتحقق الا لعلة
الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها كما كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة
تعلقا بالكل واحد منهما بالاخر كما بين الصورة والهيولى وكل متساويين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا ار تباط
بينهما ما لا يتشابه المساوات كذلك لا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر فيلزم على
تقدير التلازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للاخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون
المجتمع منهما واجبا وقد يقال ان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن
الاخر ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ولم لا يجوز ان
يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الاخر ولا الى ثالث خارج عنهما ثم قال
الا ان حكم الجوهرية والوجود والبداية وان لم يكن جنسا له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو كما في الواجب تعالى
عندهم على نحو ما كان سائر العقول المجردة للذات من اللوازم بل هي حقيقة جنسية وهي الحقيقة الجنسية
مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن ان لا يباينها بشيء اخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد من
من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب قال الامام والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات
انواع مختلفة وانما اشتركت في العقلية وافترقت بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها ع

في العلية فهو نفي بان نفس الفاعل علة او العلية لما ان القابلية ليست متوقفة للذات وكلاهما محال عندهم
ولا يخفى عليك ان العلية ما لها التي في المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول تعالى خارج عن حقيقته وكذا
بالنسبة الى العقول ايضاً فليست العلية متوقفة لذات المبدأ الاول ولا لذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب
الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنساً للجواهر لكنهم
منعوا كون المبدأ الاول جوهراً فلا يلزم شركته بخلاف العقول فانه عندهم مركب من الجنس والفصل
وبعضهم وهو الاكثر ان الجوهر لا تخلص من العقول بسيط وتمايز بعضها عن بعض بهويات وانما المخالفة لا بالفصول

الفصل الحادي عشر في تحريرهم على اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته وهذه الدعوى
ايضاً مخالف لاصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي يعول
عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائداً على ماهيته لكان قائماً بها والا لم يكن موجوداً
اصلا ولو قام بها لكان مفتقراً اليها وهي غيره ويكون مفتقراً الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن محتاج
الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا جائز ان يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب في وجوده الى
غيره فلا يكون الواجب واجباً ولا جائز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض
صفاتها لكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسها لان المؤثر في المؤثر لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت
الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره
فان كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه وكان للشيء وجودات
لا نهاية لها وهو ايضاً محال ويلزم ايضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات
المتسلسلة لا بد ان يتقدم بوجود لا يكون زائداً عليها والا لم يكن الجميع جميعاً بل عينها واجيب
بوجوه احدها ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته
عليها في الاذهان فقط وهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم منه للماهية م
المحذور وتقرير هذا الجواب بان الواجب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن ثبوته واتصاف به
بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجودة لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج

لكن لا احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجب في اتصافها بالوجود الى
امر خارج عن ذاته او عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لا يقال ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود
ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى العلة لان المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي
يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته بحيث لا يجوز ان يتصف الا بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيراً لانا نقول الاتصاف
ليس الا ما يتصور ان يستغني عما عداه بالكلية حتى يتصور ان يكون واجباً نظراً الى نفسه ضرورة احتياجه
الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائز الحصول فلا بد في ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله
من مرجح اما الذات او غيرها فيلزم احد المحذورين قطعاً وثانيهما ما ذكره الامام الرازي رحمه الله وهو انا لا نم
ان علة الوجود يجب ان تكون متقدمة على معلولها بالوجود فانه لا شك في تقدمها على المعلول واما ان
هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها فيتقدم عليه ذاتاً لا وجوداً
او لا يرى ان ماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم ان يكون
وجود الشيء قبل وجوده واذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة الفاعلية
ايضاً كذلك فان قيل لو جوزتم ان يؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية وجوده م
قبل وجودها في العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر فلسد ضرورة العقل فارقة
بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سبباً لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سبباً لوجود
نفسه وقد يقرر هذا الجواب ايضاً بان الفاعل للوجود لا بد ان يلاحظ العقل له وجوداً اولا حتى يمكنه ان يلاحظه
افادة الوجود لان مرتبة الايجاد ومباشرة عين مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه الايجاد
قطعاً سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجوده ها
واما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود
حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال تحصيله فلا يجوز ان يتقدم
قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة ثم قال الامام الرازي معترضاً على الشيخ انه قد جوز ان يكون

ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية لو كانت مؤثرة لصفة من صفات نفسها كانت علة لتلك
الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة
لكنه سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم كل مؤثر على المؤثر لا يجب ان يكون بالوجود وجوابه
ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث يكون سببا لصفة من صفاته بل قال يجوز ان يكون ماهية
الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان
يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان
السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذا عبارته وليس فيه دلالة على ان الماهية من
حيث هي من غير مدخلية للوجود يكون سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود
لا يكون سببا لوجودها والا لتقدم على الوجود بالوجود ويجوز ان يكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم
من سببيته لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية وجه
مثلا فسهو لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة او
علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل فيه ولك لا اتصافا وتلك العلية اصلا غير معقول نعم
قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل ذلك يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة
متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا قال انها ما ذكره
الامام الغزالي رح وتحصيله يكون منع وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى فاعل
مؤثر بناء على انه زيادة والا زيد لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن والمعلول انه له علة فاعلية فلا نم
ذلك وان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحصول لحقيقة
موجودة يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فلتكن
الماهية للاشياء اي وثم لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها
آخر وهو انه لا يستغنى عنه وليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع
فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وانت قد عرفت

قدمناه في المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل
ما كان كذلك كان طرفا حصوله بالنظر اليه على سواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قديما
او حادثا فان قلت الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين
نظرا اليه فاذا لا يحتاج الى فاعل قلت هو وان لم يتحقق في وجود الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصافها به
ليس بحيث يستغني عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة
بالوجود فان قلت اذا اتصف الماهية بالوجود بعد ان لم يكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى
فاعل يجعلها متصفة به واما اذا لم يزل متصفة به فلا نم الاحتياج الى فاعل قلت نعلم بالضرورة ان اتصاف
الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا او حادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة
سواء كان بالذات او بغيرها ومنعه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل وقطعه بحصول موجود
يكون وجوده زايدا عليها قلنا نحن لا ندعي ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل نثبته
بنظر ثان بعد اثبات منقطع السلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المنقطع عين ماهيته والا احتاج
الى علة موجبة للاتصاف هي الذات فيتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فلا يكون منقطعا للسلسلة وقوله الماهية
في الاشياء اي وثم لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل فلا ح الى الاسباب الى ان
يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يكون استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ اول
فيتعين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون
ذلك على سبيل الترديد ولا مجال لابطاله ثم قال الامام رحمه الله الزاما لهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول
كما لا يعقل عدم مرسل الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا يعقل وجود مرسل الا بالقياس الى حقيقة
معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدا فكيف يتعين واحد ويتميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الحقيقة
ولو كان حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات وجود
لا حقيقة له مشارك للاول في كونه لا حقيقة له ومباينا له في ان له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه
غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان لا يتوهم له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج

عن كونه معقولا وفيه بحث لان ما لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو الوجود المطلق وحصصه العارضة
للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياها بحيث لا يلاحظ معه شيء آخر ولو بوجه اجمالا ممتنعة
واما الوجود الخاص الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم سائر الوجودات
الخاصة ومعروض للوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر وهو حصته وماهية بل هو
عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة مع كونه غير معلوم بكنهه بل
بعوارض اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارض غير معقول الا بالاضافة الى شيء لا
يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا
الى حقيقة لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا
فقط سواء كان وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كالوجود
الواجب او ماهية موصوفة بالوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الممكني كذلك لانهما
حقيقتان مختلفتان فلا يلزم من اشتراكهما في الاحكام وكونه متميزا بذاته المخصوصة سائر الماهيات
الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالمفهوم الكلي في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه
لا ذات ولا حقيقة له اصلا لئلا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته
المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي
ممتنعة الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر قوله والدليل عليه انا نعقل الوجود لكان
معقولا الى ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا حقيقة له قلنا يجوز ان يكون عدم كونه في المعلول
لان الوجود فيها غير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لكونه غير معقول وبعض
المتاخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود
مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولو كان له
ماهية كلية امكن وجود جزئي آخر لذاتها وراء ما وقع من الجزئي لو لم يكن لكان اما يمتنع لذاته او وجب لذاته
لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المذكور له في ذاته ممتنعا لذاته هف ولو كان ما لم يتع

من وجنبا نها ممكنة بنفس الماهية فاذ وجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ماهية فيكون واجب الوجود لذاته
هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهية فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهية
ولا شك في استحالته فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله
العقل اليهما بل فهو الوجود البحت لا يشوبه شيء اصلا وهذا المسلك ايضا مردود ولذا لقائل ان يقول لا نم
ان الواجب لو انقسم في الذهن الى وجود وماهية لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل
الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان يكون كليا
لاشتراكه في شيء من الجزئيات وايضا فان الذي ابطل به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه
يبطل ان يكون ماهية هي الوجود لا غير لان الوجود ايضا كلي فلنا في اثبات لو وجب ما وقع منها لا يكون ما لم
يقع مكان الواجب لو اقع ممكنا لمشاركته للباقي في الماهية ووجهه ونقضه هذا الاخير بان الوجود الواجبي
لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الموصوف للوجود في الذهن اما الاول فلانا نكتفي في اثبات الماهية
ليس الا لانضمام عوارض توجب التكثر والوجود الواجبي وجود صرف غير محتاج لطابق شيء اصلا فلا ينضم اليه ما
يقتضي تكثره الى جزئيات واما الثاني فلان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل التعدد في
وما هو مانع للشركة بل لابد ان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرفت من الحصر فيها
وما من مقولة منها الا وتشهد لها جزئيات او علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان اراد ان كل
ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب اعني عدم
زيادة الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى هوية شخصية ووجود لا يكون لتلك الهوية الشخصية
ماهية كلية يكون هوية متمايزة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تشخص زائد
على ماهية كلية كما في الشخص وان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وموصوف فهو غير مانع من الشركة
فممنوع فانه لا بد وان يكون تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجه الحصر فيها فليس بتام على ما عرف في
موضعه وايضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نم ان العقل لو افصل الوجود
عن الماهية لكان الماهية ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات

الفصل العاشر

في بحثهم ان ما اول ابن الجسم والذي يقول عليه الحكماء في نفي الاضعفية نقاوة وجهان الاول ان كل
جسم منكسر بالقسمة الكمية اليا اجزاء مقدارية والقسمة الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء
من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما ان كل جسم منكسر بالقسمة
الى اجزاء مقدارية فقط واما انه منكسر بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فلما مر في السند الاول على قدم العالم
واما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى او بالكم الا انه لو كان مما هو جزء له والاجزاء مقدم على الكل فالشيء المنقسم بما هو غيره
فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير وجوابه انا لا نم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة
وما ذكر من الدليل فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو ام بسيط في نفس الامر كما هو عند المحقق
لان جزء الهيولى والصورة ولا جزء الاجزاء التي لا تتجزى كما قال به عظيمهم افلاطون والانفصال بالكم الى اجزاء مقدارية
ليس انقساما بالفعل بالنوع فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية
بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب منع الانفصال واجبا بالذات لان الاجزاء بموجبه جمعه واتصالا لا نم
ان الشيء المنقسم اذا كان واجبا لجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء واجبة فانها
اجزاء واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود
وقد يدفع هذا الاخير بان لكل واحد من الاجزاء لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فلا يكون الذات
بدون الغير كافية في وجودها كيف فهي بدون الغير الذي هو جزء ما هو منفصلة في نفسها فكيف يكون
كافية في وجودها وبان احد جزئيه ان لم يتم بالاخر لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون في
كالان ان الموضوع لجنب الحجر وسماه وزق وان قام به كان احد جزئيه اعني القائم بالاخر ممكنا لاحتياجه
الى الاخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الاخر فقط وقد بينا في المقدمة الغائية بان
احد جزئيه ان لم يتم بالاخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا ويمنع مع رتبه بان اجزاء ان كانت ممكنة
يلزم الخلف والا فان كان كل واحد منها واجبا يلزم تعدد الواجب وقد سبق بطلانه او بعضها فهو اولا
والثاني معلول وقد يرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكره من الدليل فلا يندفع الا انه
عنهم لهذا الوجه الوجه الثاني ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار هيئة او مع
الاجسام ما ليس له نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة الاخر لكن
الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام متشاركة في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسماني يوجد سوى آخر
من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان
تعددها في الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون اجزائه معلولا يستلزم كون الكل
معلولا لان في المعلول بواجب الوجود وجوابه انا لا نم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا
يجوز ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية و
مطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا البيان كونه طبيعة نوعية
شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني في جميع الاجسام طبيعة نوعية لان الجسمية اذا
خالف جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان لها حار وتلك بارد او ان لها طبيعة عنصرية وتلك
لها طبيعة فلكية وهي امور يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية موجود في الخارج والطبيعة الفلكية
موجودا اخرى فلا تختلف نفس الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتاز عنها في الوجود كالمقدار
المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا ما لم يتنوع بان خطا او سطحا لا ليس المقدار بموجود
والخط موجود آخر بل الخط نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يوجد شيء منفرد
هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فليس مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد وانما يتنوع
اما خطا او سطحا او جسما تعليميا وكل ما كان اختلافه بالامور حينئذ دون الفصول كان طبيعة نوعية
غير تام لانا لا نم ان الجسمية مع كل شيء يوجد شيء منفرد هو جسمية فقط لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الجسمية
امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا ان ينضم اليها فصول منوعة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها امور
خارجة عنها وما ذكره من الاختلاف بالامور الخارجة ولكن الطبائع اختلافها عنه وايضا لم لا يجوز ان يكون
طبايع متخالفة غير متشابهة في ذاتها ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف
بالامور حينئذ يكون تبعا لاختلاف حقائقها فان قلت هب ان ما ذكر من الدليل على انتفاء الجسمية
نوعا غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مطلق سلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا

لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان مماسا او قريبا منها او كان له وضع خاص بالنسبة اليه ضرورة وما ذكر من الامثلة
الجزئية انما هو المبتنية عليها بالاستقراء الاجسام واحوالها في تاثيراتها والمعلولات فيبطل وجودها الا وضع لها
بالنسبة الى الجسم موثر فاعلا فيها اذ ما لا وجود له لا وضع له ضرورة ولا يكون الواجب جسما لان الواجب لو كان
يكون علة مستقلة لمعلول اول من سلسلة الممكنات ح ينقطع التسلسل بها على ما تم من البرهان قلت لا نسلم ان الجسم
ما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر
من الاستقراء احوال الاجسام في تاثيراتها تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على ما علم كلية **فصل الحادي عشر**
في [illegible] بان الاول يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك **الاول** انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم
بنفسه وكل مجرد وكذلك يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل
مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة
في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان
مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به
حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان ما يصح ان يعقل فيعقل يمكن ان يعقل
عن صحة الحكم عليه بالوحدة والوجود وما اشبهها من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع
غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر لان الشيء معقولا مع غيره كانا معا حاصلين في القوة العاقلة
فيكون مقارنا له مقارنة احد الاثنين للاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في الخارج

يكون معقولا

كل

اذا كان مج

وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل اذ هي
استعداد المقارنة المطلقة والاستعداد للمقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة
على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة
في العقل فلو توقفت عليها يلزم الدور واذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا
وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهي لا يمكن الا بان يحصل فيه المعقول حصول
الحال في المحل وذلك لانه ان كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه وحلولهما في
ثالث والمقارنة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنة
للمعقول اليه مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله وكل ما كان كذلك يصح
ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل الشيء للغير الا مقارنة ذلك الغير للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة
الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره ولما صح ان يكون عاقلا له كان تعقله له حاصلا بالفعل لان
التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت وجوابه انا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وما ذكر لبيانه
من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها وهي منتفية عن المجرد فيمنع محل المنع ولم لا يجوز ان يكون المانع من التعقل
سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه فغير تام
لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في
الخارج قائما بذاته لجواز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة فان مهية المجرد وان كانت
متحدة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني شرط لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذا كان المجرد
موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء شرطها فان قلت لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجودها فلو كان الوجود العقلي
شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق المقارنة
اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط العام بالخاص مستلزم لاشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلي

الا ان

نعم او

الذي هو المقارنة المخصوصة مشروطاً بتفرد الماهية بكون وجودها في العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة
بينه وبين الغير جازت المقارنة اذ الكلام في ان المجرد موجود في الخارج قلت ليس المراد بكون الوجود العقلي شرطاً
لصحة المقارنة المطلقة ان يكون الوجود العقلي شرطاً لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سواء كانت
تلك المقارنة مع العاقل والمعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول . الاولى
الذي اجتمع معه في العاقل مشروط بوجود المجرد في العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة
بين المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل كذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وايضاً توضيح ما ذكره لا يمكن صيرورة الجوهر عرضاً لتمام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال لو انقلبت
ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فيكون الموجود بالوجود العقلي قائمة بالموضوع فحصولها
في الموضوع للماهية مطلقاً فيصح على الذات الخارجية ان ينقطع بعد كونها بنفسها في محل هو الذهن
فيصح انقلابها من الجوهرية الى الوصفية والتحقيق ان الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الاثار ويظهر منه
الاحكام ويسمى خارجياً وعينياً واصيلاً وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الاثار والاحكام ويسمى
وجوداً ذهنياً وظلياً وغير اصيل ومما يتمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لكون الاصل الالي في المدرك يستلزم
المقارنة المخصوصة اي المعادية للحال للمحل الا انه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحتها اندراج النوع
في الجنس بل المقارنة لازم خارجي له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء فان الوصف
المخصص بشيء مشروطاً بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز ان يكون وجوده العقلي شرطاً لصحة المقارنة
المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف
عليه ولا ينفك عنه فان العلة غير مشروط بالمعلول ولا متوقفة عليه مع انها لا ينفك عنه اصلاً
ولتسليم ما اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز ان يمكن مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازماً لماهية المجرد
مطلقاً سواء كانت في الذهن او في الخارج سقط النقل بالجملة اذ يمكن في مقارنة المجرد للمعقول لو كان
المجرد في الخارج وان لم يكن لازماً لها مطلقاً بل انما يحصل لها الاستعداد للمقارنة عند حصولها في العقل العاقل
فاما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان لوجوب تقدم الاستعداد على الشيء

وبهذا الوجه م

ع

نة

على حصوله فان يمتنع ان يحصل صفة لشيء ويكون الاستعداد لحصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير
مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو ان يكون الاستعداد لمقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل
حاصلاً قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يتعلق الاستعداد به وفيه نظر
لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة عن اللواحق مطلقاً فانها لا شك
في كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرطاً للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج
هذا ثم ان هذه الحجة مبنية على المسلك الاول لاثبات كون المبدأ الاول عالماً بغيره على تقدير صحته يستلزم ان
الواجب تعالى انما يعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذا مبني باطل عند جمهور الفلاسفة فهو مبني على
يلتفتون صحتها ويعتقدون بفسادها ويدعون اثباتها فهي غير مقبولة الا ان كلام الشيخ في كتاب الاشارات يدل
على ان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها لا يصلح من الفلاسفة الا له وقد تجاوز
عن هذا المسلك بوجوه اخر غير ما ذكرنا كمنع صحة التعقل بمعنى المقارنة وغير ذلك الا ان استيفاء الكلام
في ذلك بعد حصول الوصف مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار المسلك الثاني انه تعالى مجرد قائم
بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة غير غائبة عنه وكل ما كان ذاته
المجردة القائمة بذاته حاضرة له فلا بد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور ماهية المجرد للمجرد القائم بذاته
فثبت انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالماً بغيره من المعلولات
وقد يقرر بوجه اخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لغيره فلا بد ان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان
ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم بالاضافة انما يستلزم العلم بكل واحد من المضافين
ثم علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه مستند اليه
وينتهي سلسلة علله بالاخرة اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه واعترض بوجوه الاول
انا لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان النسبة لا يعقل بين المتغايرين
ولا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذاته المجرد

بل م

لما

الصور م

باعتبار صلاحيتها للمعلولية وبالجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه
عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فتامل وثانيها انا لا نم ان كل
ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد ان يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حصول الماهية المجردة
للامر القائم بنفسه قلنا لم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حقنا وبعض المجردات ذات
وثالثها انا لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اولا ولئن سلم فيه
يعتبر وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبداء وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك
في بطلانه لان العلم بكونه مبداء للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول
وان لم يكن موجبا له كما هو الظاهر التقرير الثاني فلانم ان يمتنع كون المبداء عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول
فان المبدئية والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا من تعقله لذلك الامر الا فانه
حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره من المعلولات فلابد لهم من الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها نها
المخصوصة موجبة للمعلول المجهول كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولا
يتبت ان المعنى يكون الماهية معقولة لكون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدائية معلولة
له تعالى لان كون الباري تعالى مبداء لغيره حاصل لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه
بكونه مبداء لغيره علمه بغيره وهو المط قلت المعلوم لنا هو ان علم العلة الخارجية مستلزم لعلم المعلول ل
الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة ولا بالنظر والاعيان يخالف الصور
في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احدهما عين الاخر ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة
الاخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى
كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لانم ان مبدائيته حاضرة له فان حضور الشيء للشيء
انما هو بوجوده له اما وجودا اصيلا او ظليا لو احصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدائية وصف اعتباري

51

ليس له وجود خارجي في ذات المبداء حتى يحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها باعتبار
وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة
له فلا يثبت المط بل الحاضر للموصوف المجرد القائم بذاته هو اوصافه الحقيقية لو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف
ذلك لوجب ان نعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا من حدوثها ووحدتها و
ليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث ما ذكره بعض المتاخرين وهو ان العلم كمال مطلق للموجود
من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى ى
فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه كما اذا اوجب تكثرا او تركبا وجسمية
ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة وان تم فان للنفس كمالا حضورية
يلتذ فيها في حصول المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو من
غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما ان كل ما لا
يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما واجب وحكم بالامكان
الخاص لا سبيل الى الثاني لانه لو امكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو
ممتنع في حقه وجوابه انا لا نسلم ان العلم كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه
نقصا من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وما ذكره من الدليل لا يدل عليه
فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه لا يستلزم عدم ايجاب غيره من
النقايص لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وايضا فيه لكان
فيه جهة امكانية ان اريد به لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فمم وان اريد بالنظر الى
بعض عوارضه فمم واستحالته ممنوعة فيلزم التكثر ثم ان اريد باعتبار ذاته فمم ولكنه غير مستحيل ان
اريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين الاخيرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامها
يفيدان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقد قرر الامام الغزالي المسلك الاول
بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض

جميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها والنفس
الان ان مشغولة بتدبير البدن المادي فاذا انقطع شغلها بالموت وقد تدنس بالشهوات البدنية
والصفات الرديئة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له الصعوبة المعقولات كلها ولذلك خفي ان
الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضاً عقول مجردة لا في مادة واجيب عنه بانه
ان اريد بالعقل ما يدرك الاشياء قوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نقل الدعوى فكيف يجعل من مقدمات
الدليل وان اريد به العقل فلا نم قوله كل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير
ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو
منتف في المجردات المحضة ممنوع بانه لم لا يجوز ان يكون مانع غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات و
لا يكون الكل اولا لجهة انه اذا اريد بالعقل انه تعلق بسائر الاشياء المقدمة القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل
عين الدعوى كيف وهذه القضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها وان مراد هم بالعقل المحض ليس الا ما ذكر
في التحرير من شانه ان يكون معقولا وايضاً قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات
مكشوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم ما استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه لجميع المعلومات
بل على علمه بذاته في الجملة كما اشرنا اليه ثم قوله ونفس الادمي مشغولة بتدبير البدن فاذا انقطع شغلها بالموت
ولم يكن قد تدنست بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات
كلها لا يطابق ما ذكروا في احوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتسب
الكمالات حال تعلقها بالابدان في ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت متعدية بكسبها فهي اما
حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة بما ضد الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة
للحق او لا كالنفوس المتوسطين والمهملين الذين لم يحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والنفوس المتصفة
باضداد الكمال يكون عذابها مؤبداً كلا فهما فانهما معذبان بالم الاشتياق الى الكمال لانها لا يكون فيه
اما ما لا يتمكن من تحصيله وان لم يكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البله والاطفال والمجانين لم يكن لها الم الشوق ف
ولا الم الكمال وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلته

لها بقوا فعلها فاذا تجردت عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات ولكان المستعد له النفس عندهم
للعلوم والكمالات استعداداً تاماً فلا تحتاج الى تكميل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يتوقف علمها من
المبادي المفارقة ما لم استعد لها ثم ان الشيخ نقل عن الشيخ مسلكاً آخر وهو ان العالم فعل الله تعالى والفاعل
يجب ان يكون عالماً بفعله فيكون الباري تعالى عالماً بالعالم وهو المط ثم اعترض عليه بوجهين احدهما ان
الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون الفاعل عالماً بفعله انما يلزم في الفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم
صادر عنه طبعاً واضطراراً لا قصداً واختياراً فلا يلزم كونه عالماً وثانيهما هو انه وان سلم ان صدور الشيء
عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا الدليل كون ن
الكل معلوماً له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان
حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه من مصادمة
وكسر غيره **قال** رحمه الله فهذا ايضاً لا جواب لهم عنه **واقول** هذا الاستدلال لم اجده في كلام
احد من الحكماء ولا في كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضاً فانهم يسندون الافعال الى طبائع
لا شعور لها اصلاً والحق انه يعتبر للمسلك الذي نقلناه عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما بعده والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما عرف من مقدماته اعني كونه عالماً بذاته وان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول الا اكتفاء
بالاستدلال بمجرد العلة ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة ح
والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية بل
ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازمة لذاته وعدم مشيئته
ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا يزيد على علمه بوجه النظام الاكمل
فلا يصح الاستدلال بفاعليته تعالى ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان
مشيئته علة ومرتبة عليه وما ذكره في جواب الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة
وما يصدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم ان يكون معلوماً له في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي عندهم اذا
لم يكن الفاعل عالماً لخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم

بالعلة التامة وفيه فان حركة الحجر من فوق جبل متدحرجاً الى ادنى لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة
من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس بمعلوم للمحرك فلا يكون الحركة بتمامها معلو
ايضاً فلا يعلم ما يتولد من الجملة لان ما يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص
وعلم الفاعل لم يتعلق بتلك الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليس بفعل المحرك المريد
ولا المحرك المريد فاعلاً لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري
المستفاد من المحرك المريد والذي يفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل لحركة
الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف **الفصل الرابع عشر** في تعجيزهم عن
القول بان الاول انهم يثبتون انه تعالى يعلم غيره لما ذكرناه من المسلك الاول في المسئلة المتقدمة ثم يقولون
كل من يعلم غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقلاً لذلك الغير والا لجاز ان يكون احدنا عالماً
بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة الباحثة المثبتة بالدلائل القطعية ولم يمكنه
ان يعلم انه عالم بها وان استقصى فيه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فواجب الوجود امكنه
ان يعقل كونه عاقلاً لغيره وكل ما امكن بالامكان العام يجب له لما عرفت فواجب الوجود يجب
ان يعقل كونه عاقلاً لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فيثبت كونه عاقلاً لذاته وهو المطلوب **الطريق الثاني**
وهو ما ذكره في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالماً بغيره من ان ذاته مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته ذاته
المجردة حاضرة لذاته المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لابد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا
حضور الماهية المجردة للمجرد القائم بذاته فيثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم يثبتون اولاً انه تعالى
يجب ان يكون عالماً بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالماً بغيره عالماً بذاته كما في الطريق الاول وتارة يعكسون
الامر فيثبتون اولاً انه يجب ان يكون عالماً بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالماً بذاته كونه عالماً بغيره
كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب عن الطريقين بما قررناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يخص الطريق
الاول هنا ان يقال لا نسلم ان كل من علم غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلاً لذلك الغير ولم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض
المجرد ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل كونه يعقلها والقياس على ما في الانسان من نفسه لا يفيد حكماً كلياً يقينياً

الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات قالوا ان الجزئيات
المتشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها او متغيرة كالمركبات العنصرية التي يكون
وتفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات متشكلة بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهياتها
الكلية فقط بل على انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضاً لا تجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم
كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية
سواء كانت متشكلة كالاجسام او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لكنه يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلثة فلا
يتغير علمه مثال ذلك انه تعالى لا في الارض ولا في السماء مثلاً يعلم ان القمر ينكسف في برج كذا درجة كذا او دقيقة كذا
منقطع فلكهما تقاطع على التناصف فحصل تحركهما مقابلة يوم كذا اتفاق ان يكون الشمس على احدى نقطتي
التقاطع والقمر في الاخرى فيتوسط الارض بينهما فينكسف القمر في يوم الرأس مثلاً وهذا العلم ثابت له تعالى
حالة المقابلة وقبلها وبعدها بالنسبة الى ما كان وكائن ويكون ويلزم منه خلو علمه تعالى عن ادراك بعض ما هو ما
هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة
اليه تعالى حالاً وبعضها ماضياً وبعضها مستقبلاً وصح يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلو علمه عن ادراك بعض ما هو
واقع ولهذا الوجه ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي من ان هذه القاعدة تقتضي عدم علمه تعالى بالجزئيات
على وجه كونها جزئيات يلزم منها ان زيداً لو اطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله تعالى عالماً بما يتجدد من احواله
لانه لا يعرف زيداً بعينه فانه شخص والافعال له حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله
وافعاله بل لا يعرف كفر زيد واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقاً لا مخصوصاً بالا شخاص
ولا يلزم من هذه القاعدة ايضاً ان يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها
وكذلك مع كل نبي معين وانما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك
كذا وكذا واما النبي عليه السلام بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها
لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيراً فيه قبلها الا بالاستقبال

الشرايع بالكلية وانما قلنا ظهر ضعف ما ذكره لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات المتشخصة عندهم كما نعلمها بحواسنا
الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين
كل شخص وكذا احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عما لا يشاركه فيها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة
اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع في الماضي وبعضها في المستقبل
لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث
يتميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء الاحكام الشرايع واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئي
المتشكلة سواء كانت ثابتة او متغيرة انما يكون بآلات جسمانية متجزية والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد
بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية والا لكان مستكملا بالآلة كالنفس فلا يكون مجردا عنها هذا خلف وهذا مع
واجيب بانا لا نسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها
لحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية ورد بانه لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر
ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق
المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على
تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يعد هذا مكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات
الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايزها ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من
غيره ان يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فلا طائل واحتجوا على الثاني
بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد
في الشيء المعاين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا واما
العلم هو ان يعتقد فيه ذلك حال عدمه لا وجوده اذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز
ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه

لكان

لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه و
العلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المحضة التي لا ترجع الى هيئة وصفة في الذات حتى يكون [illegible]
حتى يجوز التغير فيه في صفته تعالى بل هي هيئة وصفة لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف
في ذلك تغير الاضافة فقط بل تغير صفة الذات العالم وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين
ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم مستأنف له اضافة مستأنفة بخلاف القدرة
فيكون التغير فيه تغيرا في صفة حقيقية في ذاته تعالى وذلك مستحيل في صفة تعالى واجيب بان العلم اما
اضافة محضة وتغير الاضافات في صفة تعالى غير مستحيل عندهم او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من
تغير اضافته بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه لا يتصور
ان يتعلق بمعلوم آخر وان تكون علما به بل كل صورة فانما تكون علما بما هي صورة له فقط دون ما عداه وذلك اي
كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع ولم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات
متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير الاضافات دون الصفة كما في القدرة
واجاب بعض مشايخ المعتزلة بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا
فاذا وجد يعلم بعلم الاولين انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل
البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له
وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم ان زيدا يبقى
الدار مدة دوام هذا العلم الى ان دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا
الى علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها لطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بان الاول حقيقته انه سيقع
والآخر حقيقته انه وقع بالامس واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم الحادث غير
العلم بانه لا يحدث المعلوم متعلق بعلم واختلاف المتعلق لا يستلزم اختلاف التعلق دون اختلاف
العلم لجواز ان يكون صفة واحدة يتعدد تعلقها بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول ذلك لا يناسب رأي
المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه

صفة ذات تعلق الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان
واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التنافي الثالث يلزم العلم بانه عالم بانه سيقع في الحال مع الجهل بانه وقع ومع
جميع الوجوه او بتغير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغير العلم بالاعتبار لا بالذات اث
كما هو المدعى اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار ومجهولا باعتبار آخر وتحقيق الكلام في علمه تعالى
بالجزئيات هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يعلم وجوده بدونه هو ما يكون متغيرا تدريجيا كالحركة
وما يتبعها فان فيها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه او دفعيا كالكون والفساد او ما يكون
محلا للتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث انه ليس بمختص بالآن في الزمان او طرفه لكنه
لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون متغيرا ولا محلا له كالمبدأ الاول والعقول
المفارقة فانها ليس متغيرا ولا محلا للمتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض
وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان ولا يوجد بدونه هو ما يكون له الابعاد دا
الثلثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حالا فيما له تلك الابعاد واما ما ليس له تلك الابعاد
ولا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط
فذاته تعالى لما لم يكن متغيرا ولا محلا للمتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا
بحسب صفاته فلا يتصور في حقه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه معان عارضة للزمان بالقياس الى
ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة بحسب
اوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث الدخول في الزمان في علمه تعالى بحسب … الثلثة
اعني الحال والماضي والاستقبال ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لما لم يكن بالقياس
اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعة في الحال او الماضي او الاستقبال بالقياس اليه
تعالى فعدم ادراكه هذه الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء
بالنسبة اليه تعالى في الحال او الماضي او المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه ثم ما ذكر مع انه تعالى لا يلزم حصول صورها
الاشياء بل انما يعلمها من حيث انها مهية متقيدة باوصاف في نفس محلها بواحد جزئي وان لم يسع نفس تصورها …

فوقع الشركة يستلزم جعلها من بعض الوجوه تعالى عنه قول المبطلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من
ان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم
التام بخصوصية المعلول وقد يتعذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمالا
للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب وكلاهما يستحيل في عدم
ثبوته للواجب تعالى فان العلم بالعلة انما اوجب العلم بالمعلول لا الاحساس وادراك الجزئيات الجسمانية من
حيث انها جسمانية احساس ولا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا يناقض ووقع هذا الاعتذار بان
كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى قال
بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراكه ما يصدر عنه الى
صورة انما هي غير صورة … التي بها … واذ انا ندرك كثيرا من الاشياء بالصور التي نتصورها
ونستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك الصور وادراكها الى صور اخرى من غير تغاير … الصور فليتأمل ذلك ھ٣
بذاتها كما ندرك غيرها بها مع كونها لم يصدر عنا بانفرادها بل بمشاركة من غيرنا فما يصدر عنه تعالى لجميع الموجودات
الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذواتها المعينة
فكون المدرك محلا للصور المدركة ومثاله ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا
ادراك ذواتنا والاشياء التي هي لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينا لجعل
الادراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصور لنا الذي هو شرط في التعقل
والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلة الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصوله لعلة القابلية في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يحل
حاله فيه فهو عاقل لها من غير ان يحل فيه فاول الواجب لذاته لما لا يتعدد عقله لذاته عن ذاته في الوجود
وان تعدد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول في تعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذاته
معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول واتحاد العلتين في الوجود مع تغايرهما بالاعتبار رق
يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير بالاعتبار بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

هو اول العقول لحتاج فيه الى حصول صورة منه انفصل ذات الاول تعالى ثم لما كان لا موجود ممكنا الا هو
معلول الواجب وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور اى حصله الى بدرك بها ملك الموجودات
الممكنة ما ليس من معلولاته او لا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات او ما فيها من الصور بصورة اخرى بل
باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة له تعالى
كل في وقته من غير ان يكون في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم تحقق
الحال التي نحو في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره وقد يرد عليه انا لا نسلم انه اذا ادرك الاشياء بالصورة لم تحقق
في ادراكه الصورة بالصورة اقوى لجواز ان تصدر الموجودات ولا يلزم ان لا تفتقر في ادراكه ما صدر عنه اما
غير ذاته المعينة وانما يلزم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيا في الادراك وهو ممنوع لجواز ان
الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفان بالحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل
وعدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله او كون حصول الشيء لفاعله
اقوى في نفس الحصول للغير من حصوله لقابله انما يفيد ان لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول
للغير دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشيء امرا نسبيا
بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصول ويكون المعتبر في الادراك هو احد الفردين لا الآخر فلا يلزم من
كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الادراك حصول ل
الادراك وقوله لو كان المدرك محلا للصورة المدركة ومثاله شرطا للادراك لما امكن لنا ادراك
ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط عدم حصول الصورة والمثال في المدرك
على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفة
القائمة له وحصول الصورة والمثال كافيا في الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكه رابعها
اياه لا يقال لا يجوز ان يكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الاول شرطا على
البدل في الادراك كافيا فيه دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالاشياء بعيانها غير موجود لها لم
يكن علمه بها قبل وجودها فيكون الاول تعالى عالما بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل

ذهبوا

ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان في عليته ليست
كعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو بعينه ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة
اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ للصدور واما ما لو كان تابعا فلا ثم ان الامام الغزالي قرر الجواب
عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة واختلاف
المعلوم انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين
داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف
فقد حصل التغير فمردود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لما علم الانسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفة لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد
لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فوجب لذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل
اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد وهو على مذهبهم مع انهم ذهبوا الى ان علمه بالاجناس ينطوي
تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو مبادئ ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالزام لا يرد
على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه صرح في الشفاء بعدم علمه
بالجزئيات المتغيرة من حيث جزئيته زمانيته كما ذكره في التنبيه بر غيرنا في الجواب وقوله فوجب تعددها
لا تعددها مع التماثل غير صحيح قوله اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض اذ اتفق في جميع الاحكام
ممنوع لم لا يجوز ان يكون التماثل بين الشيئين اصلا وان اتفقا في بعض الاحكام او في الحقيقة وعليه ويمتنع قدم و
لكن الالزام ان العلم باحد الشيئين لا يسد مسد العلم بالآخر

الفصل السادس عشر

في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس
متعلقة باجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا متحركة بالارادة لغرض
من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى
قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم فلكيا او عنصريا صغيرا او كبيرا متحيزا او مفصلا لكن ان

فى اثبات وتوضيح ذلك بطريق القياس العقلى وحجتهم التى تمسكوا بها هى ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات فحركته
اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مبدا الحركة اما فائض عن المتحرك ممتاز عنه فى الوضع والاشارة اولا
والاول الحركة القسرية والثانى لا يخ من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا والاول الحركة الارادية
والثانى الطبيعية لا جائز ان يكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع متوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون
تركا للوضع هو عين المتوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة بل يكون
الهرب عن الشى عين طلبه وانه محال بديهة ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث
لا طبع ولا قسر وايضا لو كانت حركتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركتها فى الجهة والسرعة
والبطوء وتوافقها فى المناطق والاقطاب اولا يتصور معنا كالامن بعضها لبعض لكن حركتها كما تشهد به
الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين ان يكون ارادية وجوابه انا لا نم ان الافلاك متحركة والذى
عول عليه الرياضيون فى ان الافلاك متحركة هى انا نشاهد تبدل اوضاع الكواكب دون الافلاك
وانما يثبت ذلك لو امتنع الحركات عليها وهو مم وما ذكروه من الدليل على امتناع الحركة عليها من انها لو كانت
قابلة للحركة لكانت اجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم ان يكون الجهات متحددة فيها او التفرق لا يكون الا بالحركة
المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم فى المحدد دون ما عداه واما الطبيعيون فمعتمدهم فى اثبات كون الافلاك
متحركة بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التى للفلك ليس له من الوضع والمحاذات ما هو عليه
بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة فى الطبيعة لاختلافها فى اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا فاقتضى وضع معين
فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع كان
وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة وهى لا يتصور الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز
ان يكون فى الافلاك ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدا والمبدا هو الصورة النوعية
التى لا يجوز ان يكون بالقوة فى الفلك الذى هو حاصل بالفعل فوجد مبدا الميل المستدير فى الاجرام البسيطة
دل على انه لا عايق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجى ايضا ممتنع اذ لا عايق غير الحركة المستديرة
من خارج الآ و ميل مستقيم او مركب ممتنع وجودهما عند الاجرام السماوية وجود مبدا الميل وعدم العايق

به لان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون
وهو ايضا غير تام اما اولا فلانه مبنى على البساطة وذلك لا يتم الا فى المحدد دون ما عداه واما ثانيا فلان
اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذات للاجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم
جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة الحركة عليها بما اعتبر تلك المحاذات والوضع معه سواء
كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية لا ارادية لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها
وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها بعدم حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان لا يكون الوضع بالنظر الى طبايعها ممتنعا وايضا فان النصف الفوقانى
من كرة فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان
النصف الفوقانى لا يقتضى طبيعة الفوقية ولا ايا ما الى التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية
ولا ايا ما الى الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز ان يصير الفوقانى
تحتانيا وبالعكس وما ذلك الا بجواز الحركة عليها لا المفروض ان سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا
نقول لا نم ان معنى اقتضاء طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فانه لا يلزم من وجوب الوضع
وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذات معه وهو
فلا خلف والفوقية والتحتية فى نصفى الفلك اعتبار محض منا لا اصل له بل الواقع ان النصف من الفلك لا يقتضى
طبيعتهما محاذاة نصفى الارض بعينهما وكذلك لا يستلزم جواز الحركة على الارض قسرا او طبعا ولا ينافيه
ثبوتهما على حالها واما ثالثا فلجواز ان يلحق كل جزء من الفلك صورة متنوعة لا يشاركه فيها جزء آخر
فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها اصلا وآما رابعا فلانا لا نم انه يجب ان يكون
فى الافلاك مبدا ميل مستدير فان الذى يثبت على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك
لا يستلزم وجودها والميل المستدير بل امكانه ولا بد من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه فان قلت قد تقدم
الدلالة عليه فيما سبق بان المبدا هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة فى الفلك الموجود بالفعل
لامتناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية قلت كون المبدا هو الصورة النوعية مم انه لم يثبت فيما سبق

الا انه يلزم وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدأه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز
ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارجي يكون قاسرا ولا قاسر ثمة ممنوع اذ لا دليل عليه فان
قلت لا بد من ان يكون المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجي فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيحتاج الى ميل قسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل
ميلا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل
المستدير وبذلك يتم المطلوب قلت لا نسلم ان كل ما يقبل ميلا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي وما
ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه واما خامسا فلانا لا نسلم ان وجود الميل المستدير في
البسيط دال على انه لا عايق فيه عن حركة وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا ولما يعوقها
عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما الطبيع الذي هو اعم منها والكلام فيه مبهما فلا واما سادسا
فلانا لا نسلم ان لا عايق عن الحركة المستديرة الآخذ في مبدأ ميل مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العائق في الجسم
وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ذلك فيه مبدأ ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك
لم يثبت الا في المحدد واما سابعا فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق يدل على وجود الميل
بالفعل فيهما لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط
ثم ان ما ذكر من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء التي يدور
عليها الفلك على تقدير حركته بل الاجزاء التي يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك
نسبتا وبان النقط المفروضة فيه فلو تحرك على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين لزم ترجيح بلا مرجح
وربما اجاب بعضهم بان ذلك المخصوص لامر ما يدركه وان لم يعلم بعينه هذا ولو سلم ان الفلك التخصيص
متحرك فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون حركته طبيعية فقط لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون
تركه لذلك الوضع هو عين التوجه اليه لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يعاد بل غايته
انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالته فان قلت يلزم ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية
بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم

ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعاين وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض الموقوفة
على الشعور والارادة قلت هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى سفل بالطبع فان اية نقطة تفرض في وسط المسافة
يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه فان قلت ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شيئا من النقط الواقعة في وسط
المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول في الحيز الطبيعي من ضرورته ورود الجسم وكونه الى النقط قلت فكذا
فيما نحن بصدده يجوز ان لا يكون الاوضاع المذكورة مطلوبا للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة فان
قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقته التأدي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها قلت لا نسلم ان
الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان حقيقته التأدي الى الغير فان هذا من مصطلح الفلاسفة وما الدليل
على ذلك فلا يلزم من وجوده مع التأدي ان يكون حقيقته ذلك ولو سلم انها لا يكون طبيعية ولكن لا نسلم انها
لا يكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف الطبع قلنا لا يلزم من عدم الطبيعة ان يكون الحركة
قسرية فانها حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم يوجد وما ذكر في من
ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه لا يتم على ما عرف في
موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلا في الآخذ
الحركة فلا يجوز ان لا تكون حركاتها المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع تقتضي بذلك حركا
قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما
يلزم لو كان القاسر متحدا في الافلاك وهو ممنوع **الفصل السابع عشر** في ابطال ما ذكروه
من الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية عامة وكل حركة ارادية
لغرض فان البديهة تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا يتعلق الا بشيء مشعور به يرى
المحرك بالارادة وجوده اولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية
من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهي والنائم فجوابه ان في العبث غرضا ضعيفا
من اللذة وازالة حالة مملولة او انا لا نسلم عدم تذكر العابث والنائم والساهي لتخيل تلك الغاية بل الغاية
لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر والحفاظ ذلك الشعور شيء

ثالث يتوقف وجوده على جميعها فلا يلزم من عدمه عدم التجمل ولعدم التخلف الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية
من غرض فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا او عقليا لا جائز ان يكون الغرض الحسي للفلك حسيا لان
كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملائم او دفع المنافر ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون
فيه جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح ان يكون موضوعا لانبعاث الفعل والفروع فجذب الملائم
هو الشهوة ودفع هو الغضب ومما محالان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائم الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا ينمو ولا يلتئم ليزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى ولا
يكون ولا يفسد ليتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف لتتغير
مقاديرها زيادة ونقصانا ولا يستحيل في كيفياتها من اشكالها واستدارتها بل يتغير فيها الا الاوضاع و فناءها
التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى لانها لو طلبتها يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان
الاجرام السماوية لا يتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون شهوة ولا غضب فلا يكون
حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا وذلك لا ام العقلي اما ان يكون حصوله بالحركة او يمتنع
والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة يحرك بحسب العوارض الارادية يستحيل ان يكون
لو شيء ممتنع ولان طلب المحال لا يدوم ابدا الدهر اذ لا بد من الياس عن حصول ما يمتنع شانه فيقف الحركة ولا
يستمر وهو ممتنع لان الحركة الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولا
لاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وح اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري او الى انفسها او الى امر اعلى منها
لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم استكمال الكامل بالناقص اذ هما ناقصان عن الثالث وهو ان يكون الغرض
عائدا الى العالي فقط لان العالي كامل وقد استغنى لكمالها من ان ينال الذي هو ناقص واما الاول
وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون اولى بالفلك بالقياس
الفلك والا لم يصلح غرضا له فيستفيد الفلك الاولوية من السافل بايصال كماله اليه على ان العالم العنصري
احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتوكل لاجلها فانها اعلى منه بالف وكذلك العالم العنصري
ولم يحصل منها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قد يعتد به من الواحد لا فلا فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون

الغرض عائدا الى انفسها وح لا يخلو من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات او نيل صفة لذات او شبه
ذات او صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا انيلت
وقعت الحركة وهو ممتنع لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الا اذا
انتقلت من محلها لطالبها بالحركة وهو ممتنع لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض
ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت استحالته كون الغرض كذلك وان لم ينتقل حتى بعينها بل حصول ما يماثلها مثلها
فانيلت حتى بل شبهها هو الذي نيل فتعين الثالث وهو ان يكون الغرض نيل شبه ذات او صفة فنقول
للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل التشبه المستقر اي شبها واحدا حدا
باقيا دائما فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركة او طلب المحال او يكون نيل التشبه الغير المستقر اي شبها
بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه اخر ولا يخلو اما ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا ينحفظ والثاني
باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراده غير متناهية فحصل المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث نوعه من النوع او من حيث انه من النوع والثاني ممتنع لان كونها
بالنوع نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمالية
غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون ذلك المعشوق
المتشبه به واجبا والا لكان المتشبه به في جميع السموات واحدا لكان الطلب لاجله واحدا وليس كذلك
لان حركة الافلاك مختلفة في الجهة والسرعة والبطوء ولا ان يكون جرما فلكيا او نفسا فلكية والا لكانت
حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطوء وليس كذلك لا عقلا واحدا لما مر فتعين ان يكون
فيهما المتشبه به عقولا متكثرة اي بالفعل من جميع الوجوه فيتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى شيء بالقوة لانا نمنع ان تلك
النفوس الفلكية تخرج الى الكمال لانها بالفعل في ذاتها بحيث لا يبقى فيها من الكمالات الممكنة لها شيء بالقوة في
ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالجملة ولم يبق حركة للفلك فينقطع حركته وقد عرفت
ان ذلك ممتنع بل معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل
على سبيل التدريج شيئا بعد شيء لا الى نهاية والكمالات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه وهو اخراج الاوضاع الخ

نسبة بالقوة الى الفعل او ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس كذلك وهو الاوضاع بل
ام اقوى اجلى واعلى والافلاك بان اجزاءها الاوضاع الممكنة التي لا اخراجها من القوة الى الفعل يحصل لها التشبه في
كونها بالفعل الى المبادي العالية فيقتبس بسببها المذكور كمالات متوالية فلكل نفس من هذه النفوس
تنبعث عنها بما تنال من مبدئها القدسي حركة وبتلك الحركة بعد يحصل كمالات تشرق عليها وكل انتهاء اي
يوجب شوق وحركة مستدعية لاشراق اخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف وفي حركاتها المعد
لحصول كمالاتها على التوالي وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من الاكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات
الافلاك لمجرد اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى في الفلك شيء بالقوة وسمعوا عليهم بان الواحد
منا لو اخذ يتنقل في زوايا الدار فقيل ان مقصوده ان يخرج اوضاعه التي بالقوة الى الفعل بعد جاهلا مجنونا
من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب
جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجلى واعلى منهما وتحقيقه ان الفلك متحرك ويتوجه
بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى العقول التي هي
بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطته وكذلك لو وضع واذا حصل
وضع او حصل تشبه اخر فكما ان نوع الوضع يتحفظ بتعاقب الاوضاع يتحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب
التشبهات ويفيض بواسطة تلك التشبهات الفيض من مبدئه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات
ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع
كمالات في الجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس هذا ويحصل ان تعاقب هذه الاوضاع يستلزم
رشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة يختلف اثارها في الاجرام الفلكية و
يتبع تلك الاثار من الحوادث ما انت فيه تحكمه وان لم يكن سبيلا الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك تتشبه
بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل ويترشح عنه الخير على السافل وينفع السافل
وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا اوليا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث انه شبه بالعقول
وليس حال الانسان المتنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود ولا ذكروا من التشنيع عليه الا الاستعداد

في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات
يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية او هما مختلفان بالحقيقة فيجوز ان يكون
استعدادها لحصول الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها لحصول الكمالات
لاخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس
الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكر في هذه المسئلة وجوابه انا لا نسلم ان الحركة الفلكية ارادية وما ذكروا والبيان
من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس
وما يقال من ان حقيقتها المبادي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك
فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيا قوله لان الداعي اليه اما الشهوة او الغضب وهما محالان على الفلك
قلنا لا نسلم استحالتهما على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة و
اما تشابه احواله فغير لازم ومن اجاز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات
غير متناهية على ان ما ذكروه من ان الفلك لا يتوق ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد ولا يتغير من
حال ملائم الى غير ملائم فهو ان تم فانما يتم في المحدد الذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فيتم دليلهم
على مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحال وما ذكر من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات بحت
بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون لشيء محال كلام اقناعي لا يعول عليه في
ابطال المطالب البرهانية وكذا ما ذكره من ان طلب المحال لا يدوم ابدا الدهر بل لا بد من الكلال
عند حصول ما هنالك فانه ليس بعيني ولا نسلم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل
ولم لا يجوز ان يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستعد منه وان كان كمال العالي اكثر وما ذكروا
من ان العالم العنصري كيف يحصل ما يليه الاجرام الشريفة من ان يتولاها فكلام خطابي ولا نسلم ايضا
ان لا يكون الغرض تشبهات قولهم تشبهات لا يكون الا دفعة فتوقفت الحركة وينقطع الزمان وهو
محال قلنا لا نسلم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يتعدد في الفلك
الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط ولا نسلم ايضا ان المتشبه به لا يجوز ان يكون واجبا قولهم

دال الالحان التشبه به في جميع الحركات واحداً فلم قلتم ولم لا يجوز ان التي لف لاختلاف العوامل في النوع
او لاختلاف الكمي المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا م ايضاً انه لا يجوز ان المتشبه به جرماً فلكياً او نفساً
فلكية قولهم والآلي تكون حركة المتشبه والمتشبه واحد في السرعة والبطؤ والجهة قلنا لم وانما يكون كذلك ان
لو كانت التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال الاجرام الفلكية ونفوسها فلا ولا نم ايضاً انه يجوز
ان يكون عقلاً واحداً قولهم فيلزم تشابه الافلاك في مناهج الحركة وسرعتها وبطؤها قلنا لم لا يجوز ان يكون
نفعل واحد لما لات متعددة فتشبه كل بجزء واحد من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول
كما زعموا وقال الامام الغزالي لا يعول لهم ما ذكر نوع من الخوض في التشبه بالعقل خاص بالحركة المغربية
فلم كانت الحركة الاولى بالشرقية وهلا كانت وكانت الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع لعالم العنصر
فلا اختلف بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التقابلات والتثليثات والتسديسات
ونحوها يحصل بعكس ايضاً بل لم لم تكن الحركة الالهية الافقية في ابابها فيتحرك مرة من جانب ومرة من جانب السنبلة
مما يمكنها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال ولقائل ان يقول لهم ان تخلصوا عنه بان المقصود بيان غرض
الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرتم لا يقدح فيما هو المقصود ومن اختيارها لا يهتدي
العقول الى اكتفاء ذلك ولسنا ندعي الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية
التي في عالم الوهم والانغماس في كدورات الطبيعة فطلبة الهيولى لا يطلع على جميع ما في العنصري
الذي اصغر واخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف يطلع على جميع ما في عالم الافلاك

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
مما كان ويكون وما هو كائن في الحال لا يحلوا جميع الامور الكائنة مما يحصل او يستحق مما يتعلق بالحال
يرتسم في المبادي العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلي
وقد سبق الكلام فيه واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على راي المشائين او المحيط للافلاك
نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعاً على راي الشيخ الرئيس لانه يثبت للافلاك نفوساً مجردة متعلقة باجرامها
كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوساً منطبعة في اجرامها كنفوسنا الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها الان

الافلاك لبساطتها لا يختص بعض العقل بجزء معين منها بل يعم جميع اجزائها بخلاف الانسان فان تلك
العقل فيه في الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث
مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو
المراد من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتبت عليها ما كان وما سيكو
ن وما هو كائن في الحال كما يكتب الصبيان على الالواح لان الحوادث الابدية غير متناهية وكل جسم
متناهي المقدار فلا يمكن ان يكتب على سبيل التفصيل امور غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا
بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا يكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة
في ان يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما نطق به قول رسول الله جف
القلم بما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بجميعها حتى الحوادث في دار الاخرة لا الى
نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور انتساخ المتناهي المقدار على النفوس الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم
الا على ضرب قولا يقدر على اكتناهه البشرية ثم ان الامام حجة الاسلام الغزالي نقل عنهم حجة
لاثبات هذا المطلب تحقيقها هو ان الحركة الافلاك ارادية كما تقدم والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة
الكلية لان الواقع في الوجود جزئي معين من جهة وقوع نسبة الارادة الكلية الى جميع الجهات واحد فوقوع
هذا المعين بها دون الاخر ترجيح بلا مرجح فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك
ارادات جزئية معينة من نقطة معينة الى معينة اخرى فله لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات
المتعلقة بالجهة بالجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا
بالات جسمانية فان المسافة مثلا لا يحسن احد له يمكن ان يتوقف فيه حدود جزئية يتوزع المسافة
بها فقاطع تلك المسافة يحصل الوصول الى الحد الاول ثم ينتقل بعد الحدود واحداً بعد واحد ويتبعث عن
كل تخيل ارادة جزئية لقصد حركة اخرى مع وصوله اليه يعني تلك الارادة وبعده وغيره فيصير كل ارادة سبباً
لوجود حركة ووجود كل حركة سبباً للوصول الى قدر وكل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة بعده وهكذا
فاذا كان للفلك تصور جزئيات الحركة واحاطة بها احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسبة مع الارض

من كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد
بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث
الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية إما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة فكل حادث
أرضي فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب
لبعض فإذا انتهى السماء إلى الحوادث الأرضية إلى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لأن تصور
الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه إلى آخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل
لعدم العلم بجميع أسبابه لأن السماويات بكثرتها ولها اختلاط بالحوادث الأرضية ولا يسع القوى البشرية
الاطلاع عليها ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول ولوازمها ولوازم لوازمها
إلى آخر السلسلة قال ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فإن النفس الإنسانية
من شأنها الاتصال بتلك المبادي إلا أنها مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها فإذا وجد
فرصة أنواع من ذلك تصلت بطباعها بها فينطبع فيها من الصور التي حصلت هناك ما هو أليق بتلك
النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد ثم إن القوة المتخيلة إن لم تكن
التي كانت لها في تلك الأمور بأخذ ما يناسبها في الجملة فيسمى المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج إلى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة في الخيال إلى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وزعموا أن النبي أيضا يطلع
على الغيب بهذا الطريق إلا أن نفوس الأنبياء لقوتها وفازها بالجوانب المتجاذبة لا تستغرقها الحواس
الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا عن اتصالها بتلك المبادي فلا جرم يرى في اليقظة
ما يراه غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى له مثاله فيفتقر
مثل هذا الوحي إلى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام
ثم أجاب عما نقله بما حاصله أنه لم لا يجوز أن يكون اطلاع النبي على الغيب واطلاع النائم في نومه على ما يكون في
المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج إلى شيء مما ذكرتم أما ما ذكروا أولا فمبني
على مقدمات لسنا نقول بإبطالها لكنا نتنازع في مقدمة منها الآن وهي قولكم إن حركات الأفلاك إرادية

وقد مر فيما من إبطالها فيما سبق الثانية قولكم لا بد في الحركة الإرادية من إرادات جزئية وتصورات جزئية
للحركات الجزئية فإنها غير مسلم أو ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس إلا بحسب الوهم
ولا الحركة فإنها واحدة بالاتصال فيكون شوقها إلى استيفاء الأوان الممكنة لها ويكفيها التصور الكلي و
الإرادة الكلية فإن ليس لتمييز الإرادات الكلية والجزئية مثالا لنفهم غرضهم فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن
يحج بيت الله تعالى فهذه الإرادة الكلية لا يصدر عنها الحركة لأن الحركة جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص
بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه إلى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه وللجهة التي يسلكها و
يتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصل إليه بالحركة فهذا ما أراده بالإرادات الجزئية التابعة للتصورات
الجزئية وهو مسلم في الحج لأن الجهات متعددة في التوجه الممكنة والمسافة غير معينة فيفتقر تعيين المكان
عن مكان وجهة عن جهة إلى إرادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فإن الكثرة إنما هي
على نفسها وفي حيزها لا يجاوزه والحركة مرة واحدة ليس فيه إلا وجه واحد وجسم واحد وقرب واحد فهو كهوي
الحجر أسفل فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الأرض فيطلب
الخط المستقيم فلم يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب
والبعد والوصول إلى حد الحدود وزعمه فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية المقدمة الثالثة أنه لو تعقل
الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهو أيضا غير مسلم وليس هذا كقول القائل إن الإنسان إذا
تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه
لا يخفى على أحد هذا ما ذكره ولكن نقول لم يظهر فيما وصل إلينا من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلوب و
الذي يمكن لهم أن يقال إن النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأول جل عظمته والعلم بالمبدأ يستلزم للعلم
بما له المبدأ فيكون عالمة بجميع الحوادث لانهايتها مع الله تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الإمام
الغزالي في أثناء كلامه حيث قال ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول وجوابه منع
أن النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأول بحقيقته فإن النفس الإنسانية لا يعلم حقيقته فلم لا يجوز أن
يكون النفوس الفلكية أيضا كذلك سلمنا أن العلم بالمبدأ يستلزم العلم بما له المبدأ وقد سبق القول فيه لا يقال

التحقيق

عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بالحقيقة انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادي العالية والاشتغال
بما فيها من الصور المعقولة فلا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لانا نقول لا نسلم انه لا مانع في النفوس الفلكية
من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم
وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب نفي المانع الا اذا ثبت انحصار المانع في ذلك فانى لهم اثبات ذلك هذا
اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة واما اذا قيل انها نفوس فلا مزاحم فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
والنفس المنطبعة في المادة لا تتصور ادراكها له تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد واما ذكره الامام الغزالي فالمفهوم
من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بتمام الحركات الصادرة عنها لصدورها بالارادة وبجميع الحوادث
الجزئية الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا
فاعلية لها بل هي معدات للمواد لحصول الحوادث فيها وانما مبدؤها وجودها هي المبادي المفارقة والعلم بمجرد الاسباب
لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم
هو الاستدلال بكون حركات الافلاك ارادية على ان لها نفوسا شاعرة بما يفعلها لامتناع ارادة الشيء
بدون الشعور به واما الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلا وما ذكره
آخرا من ان نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة
ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو انما يتم لو كان الاول ل
وتكرارا له من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى
فيرجع حاصله الى ما ذكرناه من الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ودوام
كونها بالارادة الجزئية والتصورات الكلية ونحو ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل
بمنع المقدمات المستدركة التي لا دخل لها في المقصود اصلا ونحوه قد اجاب اولا بمنع كون ذلك ارادية وثانيا
بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى التصورات الجزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من تلك
المقدمات اصلا ثم ما ذكره رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل ثم حيث قال ولولا ان يمنع الحجاب
الى آخره

ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء واجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من
الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بوجهين احدهما وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون اطلاع ع
النبي عم على الغيب بان يوقف الله تعالى ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي عم من الغيب ويأمره بان يبلغ
الى النبي عم من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم وثانيهما هو الموافق لاصول
الفلاسفة وهو انا لا نسلم دلالة ما ذكرتم على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في ذلك ان يكون جوهر من الجواهر
عالما بها وينتقش النفس عند خلوصها من علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك الجوهر نفسا فلكيا او عقلا
من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون
الجواهر عالمة بجميع الاشياء الا انهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث
والفرق بين الحركة المستقيمة والمستديرة بانه لا بد في الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد
شيء ومن ارادات الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان
الحركة المستقيمة الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل
بينهما وان يتحرك على خطوط اقواس يلحقها الاستقامة الى اليمين والشمال وكذا الحركة من كل من الاجزاء المحدودة
الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وارادة الحركة فيها من
حد الى حد على وجه مخصوص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانها بعد تعين القطبين والمنطقة لا يتصور
فيها الا وجه واحد ولا احتياج هنا الى تخيل الاجزاء والارادات يرد عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل
كل واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون
للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كلا منها قابل للجزء الذي لا
يكفي فيه بعد حركة الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على اصل الجزء الذي لا يتجزى فلا خفاء في انه ليس للمتحرك ع
في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة
على المسافة فيلزم في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح والحق ان الحركة اما المسمى امر واحد بسيط لا انقسام فيها
اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها او ليس

وكان متعددة بحسب حركة وحدها جزئية وان وقع في اثناء الحركات تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك
الى التخيلات الغائبة والجهة بتلك الاولى لا لاحتياج الحركة اليها نعم اذا انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد
ثم ينقطع حركة الى فرسخ كل مرحلة فلابد للحركة من ذلك من تصور اخر وارادة اخرى لانها حركة اخرى مغايرة لـ
الوجود ما انقطع قبلها واما منعه للمقدمة القائلة بانه اذا تصور الحركات تصور توابعها ولوازمها فان
اراد به ان يجوز تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكن لا يقدح فيما ذكره
من الدليل لا فيما قصده الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل في وجود
تلك اللوازم لا يوجب تصورها فقط وليس هذا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته
ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركاته في غاية السقوط ثم انه رجح استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات
الحادثة الغير المتناهية حيث قال وكيف يجتمع في نفس مخلوقة في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة
لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ثم يريد من لا يستبعد ذلك ادعاء الخروج في السعي له بقوله ومن لا يشهد له له
عقله بالاستحالة بقوله ومن لا يشهد له عقله بالاستحالة فليس من عقله وانت تعلم ان الاستبعاد
لا يفيد في هذا المقام ودعوى الاولوية لا يسمع في محل النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن ان النفوس
الانسانية وان لم يكن غالبا على الظن فلا اقل من انه يحتمل عند العقل وعلم انه لا يتيسر للنفس الانسانية ان يدرك ک
امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل ان لا يكون نفس الفلكية ايضا عالمة بها وبهذا يبطل
دعواهم القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس الانسانية من شأنها ايضا ان تدرك جميع الاشياء
الا ان اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية منعنا عدم المانع في النفوس
ولم لا يجوز ان يكون لها موانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما هو اجل واعلى من
عوائقها وانتفاء الموانع التي عرفناها لا يدل على انتفاء الموانع كلها او لم يثبت انحصار الموانع فيما
عرفناه ولعل هناك مانعا اخر يمنعنا هذا كلامه ولا يلتبس على ذوي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح
في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم
بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه على السواء و

بهذا

بهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واحتمال ان النفوس الفلكية
والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع بطلان فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح
فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق البطلان اليها او النقض او المعارضة
ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليلهم على القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا
يتناهى لا يقطع برهان القطع به مبني على القطع بمقدمة لا تقطع بها العقل بل يحتمل ان الامر على خلافها او يتردد
بينها وبين نقيضها وهي ان النفسين اعني الفلكية والانسانية متخالفان في الحقيقة واي قبل انه مبني عليه لان النفوس
الانسانية لا يمكنها ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل
جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لا يشتركان في افراد الطبيعة الواحدة
فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء ادعوا القطع في ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى صح
يتجه المنع عليه بانا لا نسلم ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع بتخالف النفسين فقط او
النفوس الانسانية لا يمكنها ان يدرك لها امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ثم لا بد له من دليل
وعدم اطلاعها على لو فرض لا ينفي الامكان ويكون ما ذكره اذ اقصى انه يجوز ان يكون للنفوس ما يمنعها عن
الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة بهذا اخر الكلام في هذه الرسالة بما لا يتعلق
ويتعلق القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات **الفصل التاسع عشر** في ابطال قولهم
يوجب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى ان الطبائع
الاجسام اثارا واقعة في موادها كالحرارة الى صلابة في ماء الغار بسبب صورتها النوعية وفي مولداتها
ايضا كالاحتراق الى صرح القطن من النار واعدادها المولدة بها بواسطة الكيفية منها في مولدها
كاعدادها صورة النار في ماء الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد يكون
علة تامة بانفرادها لاثارها وقد يكون علة ناقصة يحتاج في ذلك الاثار في حصولها عنها تلك الطبائع الى
امور ينضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف ولذا لم
استعد الماء لقبول صورة او عرض بواسطة الامور التي حصلت فيها ما استعدت هي له من

من صورة او مرض او ابتداء تام في فاعليته لا بخل هناك ولا قصور بل فيضه ولا تفاوت الا من
جهة القابل ولا يتصور التخلف لتمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد لما كان يمتنع حصول الفيض
لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة لا لحاظ من انهم الكرم والامكان عدم حصول الشبع عند الاكل
وعدم حصول الري عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما
يترتب عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان تزلق المأكول من المعدة الى الامعاء دفعة من غير
انهضام في المعدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في الماء سدد في الكبد ويمنع نفوذ الماء الى الكبد ولا يحصل الري
وان يحصل في البدن نوع فاترة تقوي الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من
العلة التامة فان اتفق وجود سائر الاجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل
يترتب وجودها عليها وذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا قال الامام الغزالي رحمه الله على هذا الاصل
بنوا انكار المعجزة المنقولة عن الانبياء عم كالوقوع في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء
البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى والقاء ما في القرآن المجيد من امثال ذلك
كلها وبلهم احياء الموتى بازاء موت الجهل بحبوة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة
على يدي موسى عليه السلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اولا لم تزعمون ان الطبائع عللا تامة
لما يتولد منها ومع امور منضم اليها من وجود شرائط وارتفاع الموانع لما يترتب عليها من الآثار وليس
لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتب دائما او اكثريا بل يزعمونه عللا معلولات ومن المكشوف
البيان ان ترتب الشيء على الشيء دائما او اكثريا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز ان يكون
المبدأ اجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار وبمماسة النار دخل في الاحتراق وكذلك في جميع المعتبر بيان
واما القول بان المبدأ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فقد عرفت
فساده وبيناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه
بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد عرفنا من ابطاله ولكم عليه فيما سبق لا يقال لو لم يتوقف
وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتاب الذي في حجرنا لو لم ينقلب اناسا فضلا ولا اوانى البيت لم ينقلب

ذهبا

65

ذهبا او فضة لانا نقول اولا ما ذكرتم مشترك الالزام فان المواد العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية
والاوضاع التي تحدث بها اذ هي مبادي الاستعدادات للصور والاعراض فمن الجائز ان يحدث وضع غريب
فلكي لا يحدث مثله في الوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرنا لقبول
صور الاناسي وفي مواد آنية البيت لحصول الذهبية ومع الاحتمال لا يمكن دفعه قاطع وثانيا بان في
العلم بعدم الانقلاب ليس مستندا الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه برهان م
فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل من جوز تجويز الانقلاب عندهم سفيه ومنسوب الى
الجنون مع انه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى فينا
باستمرار العادة اسباب منع العلوم عن العقول ولا يجعلها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد
ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام استعداده الى آخره على تقدير تمامه لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن
الانبياء عم بطريق التواتر فان نفس النبي عم لها قوة تتصرف في الاجسام العنصرية فان هيولي الاجسام
العنصرية مطيعة لها على ما اعترفتم وح لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير
في بدن مع بقائها على حقيقتها المخصوصة او يحصل للبدن صفة تمنع تأثير النار فيه وكذا ترى القطنة تغمس في بعض الاشياء
المعمولة بالصنعة ثم تلقى في النار وتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطنة البتة والزيبق (?)
لم يبق بعد ما ذكرناه بنكره وليس انكار القائم لالقاء ابراهيم عم في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار
ما ذكرناه وكذلك قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت و
استعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل غذاء عند اكل الحيوان واستمراره ثم
يستحيل الدم منيا ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها الاستعداد للصورة الحيوانية فيفيض من مبدئها فيصير حيوانا واما
الاستعداد للصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا نعلم لم لا يجوز ان يكون هناك طريق آخر لحصول استعداد الصورة
الحيوانية لا يبعد ان يحصل لتلك الاجزاء بواسطة تصرف النبي عم في اقرب مدة فانا نرى الان بعض الحيوانات لما يحصل
بالتوالد ايضا كالحية المتولدة من الشعر اذا القي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العقارب
اذا ربي وجعلت كالرهم ولفت ودفنت في الزبل اربعين والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد

لضفدع

من الماء وروح مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من التوالد والعنصرية في اقرب مدة كا
التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة اذ من
المعلوم ان اجزاء الارضية المجتمعة القائمة لان تحل فيها صورة الضفدع لا تثبت في الجو مدة معتدا بها فقد تبين ان
طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوى البشرية ولا يحيط بها فمن اين يعلم امتناع الاستعداد في مادة العصا
وما في الجنب لقبول الحيوة كم بعدم انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول الحيوة في بدن الانسان بعد ما
كان ميتا وما الحكم بهذا لا يليق بالمحصلة والانس بالموجودات الغائبة والذهول عن اسرار الله تعالى في
الخلقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم السلام من الاحوال ل
لا يقال لو جاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس لجاز في العقل الذي له احدهما ان يكون الذي له الاخر لانا
نقول الانقلاب لماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الاخر ولا نزاع في جوازه لك
بخلاف ما ذكرت اذ ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بان تخلع صورة احدها
وتلبس صورة الاخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون احدهما بعينه هو الاخر والذي له ذلك مذكور في
وقد يثبت عليها بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب ايضا بل يتعاقب امر
آخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نر في كتب احد من الحكماء الذين
يعتد بشأنهم ما دل على انكار هذه المعجزات لكن البعض اسم من قوام المتفلسفة وهم الذين لم يمارسوا العلوم
فدرجت عادتهم بانكار امثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات انما كوقوفهم والمتابع المطردة
ومرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل ما يقال وانتسبهم الشيخ ابو علي بشم ما استهجن طريقتهم في
زيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون تميزك عن العامة هو ان يكون منكرا لكل شيء فان ذلك طيش و
عجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة واعلم ان في
الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ثم يلزم على اصولهم انكار
انشقاق القمر لامتناع الخرق والالتئام عندهم على الفلكيات هذا ونفصل ما ذكره في امر المعجزات هو انهم قالوا
ان النفوس الانسانية اطلاعا على الغيب في حال المنام وليس ... الا وقد جرب وذلك من نفسه

او حيث النفس الا ان يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب العلم
فان العلم في حال اليقظة التي هي فيها امكن يعجز عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس
الانسانية لها مناسبة جنسية الى المبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وهو كائن في الحال
ل ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان تنتقش بما هو مرتسم فيها مما استعدت هي له الا ان اشتغالها
أ بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها في تدبير البدن يمنعها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم
فيها الا ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغيره لكن الافاعيل ليس لنا سبيل الى ازالة
عوايق النفس بالكلية عن الانتقاش بما في المبادي العالية لان احد العوايق هو اشتغال النفس البدن ...
بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العايق بالكلية ما دام صالحا للتدبير الا انه قد تسكن احد الشاغلين
في حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة شرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة
الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي اليقظة فتشتغل النفس بتلك الادراكات فاذا
انحبس الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هذه الحواس وهذه
الحالة هي النوم وبتعطلها تخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش ببعض
دى ما فيها فيتصل في تلك المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعضها انتقش في تلك المبادي
مما استعدت هي لا يكون منتقشا كلها ابا الا حوزي بعضها بعض فانه ينتقش في بعضها ما يسع له
ما انتقش في البعض الاخر والقوة المتخيلة فيلتقطه محاكية لما يرد عليه فيحاكي تلك المعاني المنتقشة في
النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم تلك الصور الجزئية منطبعة في الحس المشترك فيصير مشاهدة و
هذه هي الرؤيا الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك
المعاني المنطبعة حتى لا يكون بين المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة المتخيلة تفاوت
الا في الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك
ل يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصور التي في الخيال
الى المعنى التي صورتها المتخيلة بتلك الصورة وان لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة

التي ركبتها القوة المتخيلة مناسبة اصلاً لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى ان ينتهي الى
صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلاً فتحتاج الرؤيا من قبيل اضغاث الاحلام ولهذا
قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة قد تعودت للانتقالات الكاذبة
الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلافاً غير متناه فانا نرى النفوس البشرية
متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس
في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلاً الى البليد لا يكاد يفقه قولاً فلا يبعد ان يكون لبعض
النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا تشغلها الحوادث ولا يستولي عليها بحيث
يستغرقها ويمنعها عن شغلها بل يتسع لقوتها بالنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعاً كما يقوى بعض
النفوس فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وافعال اخر غير ذلك والاكثرون عاجزون
عن الجمع بين سماع الانشاد واحيانا ويكون قوتها المتخيلة بحيث يقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فيقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادي المفارقة والانطباع
ببعض ما فيها مما كان ويكون من المغيبات ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه
ربما يشاهد ويسمع كلاماً منظوماً من هاتف وشاهد منظراً [illegible] كامل [illegible] واجل شكل [illegible] فيما يهمه من
احواله واحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الى نبي وبين المعجزات ادركتها النفس
الناطقة الا الكاملة وبواسطة كان دائماً وحياً صريحاً والا كان محتاجاً الى التأويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون
اسباباً لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل الغم والغضب يوجبان سخونة
البدن وتصور السقوط [illegible] لشخص يمشي على جذع موضوع عالٍ يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة
يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس يستبعد انه يتفاوت لبعض من
النفوس لا سيما القوية جداً قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق او لاجل مزاج اصلي
سيما يتعدى تأثيرها عن بدنها فتؤثر تأثيراً في الاجسام العنصرية كما تؤثر في بدنها ويكون لقوة قوتها كانها
نفس مدبرة للكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان

اعضاء بدنها يطيعها وان لم تكن حالة فيه فيحدث انفعال في عالم الكون والفساد وتحدث الزلازل
والطوفان والخسف ويصير الحيوان جماداً والجماد حيواناً الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن
الانبياء ع م **الفصل العشرون** في تقريرهم في اثبات ان النفوس البشرية
مجردة عن المادة ذاتاً وهذا اي كون النفس مجرداً وان لم يكن منصوصاً من اصول الاسلام بل
بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وابي القاسم الراغب والحسين الحليمي والكثير باب
المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المصنف بين ضعف دلائلهم ورد دعاويهم موافقة بمجرد دلالة
العقل من غير استعانة بالشرع القديم واحتجوا عليه بوجوه الوجه الاول ان بعض المعقولات لا ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسماً بالفعل او بالقوة فان كان منقسماً بالفعل كان تلك
الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والفرض ان كل معقول
مركب من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية
بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطاً بما لا يتناهى دفعة وانه محال لا يقال انما يلزم ذلك لو كان معقولاً
بالكنه ولم لا يجوز ان لا يلزم ان شيئاً من المتعقلات معقول بالكنه لجواز ان يكون تعقلها بالوجوه لانا نقول
تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولاً بالوجه وهكذا يلزم التسلسل
في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولاً بالكنه والفرض ان كل معقول مركب
من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وتقدير جواز ذلك نقول حاصل لان كل كثرة بالفعل
سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة انما هو بالاحاد والواحد
من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلاً فضلاً عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كانت
منقسمة بالقوة لا بالفعل فاما الى اجزاء متخالفة بالماهية او الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول لانه لو
كانت الاجزاء حاصلة بالفعل [illegible] ولا الى الثاني لانه يكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام
الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل [illegible] ان حصول الماهية يحقق بحصول
واحد منها لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فحينئذ الواحد يكفي عن باقي الاجزاء الاخر في المعقولية

فيكون الصور العقلية موصوفة للزيادة والنقصان فلا يكون نوعاً عن المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصور العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصور لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ولكن جسماً او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الفعل فالنفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فيكون مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل وجوابه انا لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسماً بالقوة الى اجزاء متشابهة وقولهم فيكون الصور العقلية موصوفة للزيادة والنقصان قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصور العقلية موصوفة بها بالذات فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون وصفها بها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان اريد انه يلزم ان يكون موصوفة بها بواسطة وصفها لمحلها اعني النفس فمسلم ولكن لا نسلم ان الصور المعقولة يجب ان يكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل قلنا مسلم اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصور العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فيجوز ان يكون محلها منقسماً في ذاته الى متباينة الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم انه يلزم ان يكون محلها غير منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة اصلاً لا يقال حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث انه طرف طبيعة اخرى به اعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصور العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار طرف طبيعة اخرى بها فيلزم انقسامها انقسام الصور العقلية لانا نقول ما ذكرتم كلام على السند فلا يجري نفعاً الا اذا ثبت مساواته للمنع وانا ذلك على انا نمنع كون الصور العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار طرف طبيعة اخرى بل نقول ما ذكر من ان حلول الشيء في الامر المنقسم الى اجزاء متباينة الوضع

لو

يوجب انقسام الحال كذلك غاية اذا كان حلول الصور العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان اعني حلول الشيء في محله مع حصوله ولم لا يجوز ان يكون على وجه آخر لا يلزم فيه انقسام المحل انقسام الحال على ان قولهم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك ان العداوة المدركة للعداوة الجزئية مثلاً غير منقسمة الى اجزاء متباينة في الوضع اولاً واما ما كان فاذكروا اما على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما تقدير انقسامها فلكونها حالة في الجسم المنقسم وبكر دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا تدرك الا صداقة الشخص الجسمانية من حيث هي كذلك واما صداقة الشخص الطبيعي من حيث كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بان يرتسم صورة العداوة اصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم الا ان القول بادراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضاً فالعداوة صفة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة فيعود النقض من وجه آخر اللهم الا ان يقال ليست صفة موجودة في الشخص قائمة به كقيام السواد بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج اصلاً فلا يكون حالاً فيه كحلول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصاف سائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسماً او منقسماً انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك لو كان العلم بارتسام صور المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من غير ارتسام صورها فيها بل في وجه آخر فيلاحظها النفس من غير ما يدرك ما انتقش من الاشياء في آلاتها وقد يستدل على ان الادراك الغير الحضوري فيه وجود صور المدرك في المدرك بانا ندرك اشياء لا وجود لها في الخارج منها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود لتلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في اذهاننا لجواز ان يكون وجودها في بعض الامور

الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلاً ويكون النفس مدركتنا اي الموجودة فيه كافياً في ادراكها وتمييزها و
الحكم عليها بالاوصاف الثبوتية وما يقال انه لو اثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة
اذ هاهنا لكونها معلومة لنا فينبغي ان يعتد به في امثال هذه المقدمات فان قلت لو لم يكن للاشياء وجود
في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائماً او غير مدركة اصلاً اذ لو ادركناها
في وقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح قلت لا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك
الاشياء المنطبعة في الامور الغائبة عنا على توجه النفس وزوال المانع وحصول الاستعداد لها
بملاحظتها من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم دوام الارتسام فيها
ثم نقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصور المعقولة من
قواها كما ان انطباع صور المحسوسات في قواها ولا نم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك
الصورة الوجه الثاني انا نعقل المفهوم الكلي وذلك ظ لا نسلمه به ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجرداً عن
اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الاشخاص ذوات
المقادير والاوضاع المختلفة وامتناع ان يكون الموصوف بمقدار معين وشكل معين ووضع معين
مشتركاً فيه من الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والاوضاع المختلفة وليس التعقل الا حصول
صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسماً او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل
معين ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة
بتلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع العوارض المادية
وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم
الكلي مجرداً عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع
حلوله في جسم او جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبيل محله وهو لا ينافي تجرده عنها
بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقاً فمم وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد
عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقته للاشياء من ذوات المقادير والاوضاع والاشكال

المماثلة لان مطابقته لتلك الاشياء من حيث ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه بها بسبب الحلول
في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع والمقادير ولئن سلمنا
ذلك ولكن لا نم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف
الاشياء للنفس من دون ارتسام صور المعقول فيها بل في نحو آخر فيلاحظها النفس من هناك ولو
سلم ان التعقل بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نم انه يلزم ان يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع العوارض
وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعاً آخر من الحلول لا
انه يلزم فيه اتصاف الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو مم بل الكلي
هو المهية المعلومة وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة
الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة عليها على الجدار الى ذوات الفرس فكما ان المنقوش
المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج الا انها غير حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة
الى ماهية تلك الصورة لا يقال الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان الحاصل في النفس هو عين الماهية
لا مثالها وشبحها لانا نقول لا نم ذلك بل اللازم منه وجود المفهومات في نحو ادراكه ليلا يلزم اتصاف المعدومات
مطلقاً بالصفات الثبوتية ولئلا يلزم تميزها حال هي معدومة واما ان تلك الصورة المدركة التي يكون وجود المفهومات
فيها هي النفوس البشرية فلم يدل عليها الدليل لاولوية كما حققت آنفاً الوجه الثالث ان النفس الناطقة
تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراك ادراكها فلا
شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المط وجوابه انا لا نم انه لا شيء من القوى الجسمانية تدرك ذاتها
وادراكها غاية ان الحواس الظاهرة وكذا الحواس الباطنة لا تدرك ذاتها فلا ادراكها و منه
لكن لا يلزم الحكم الكلي ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى جسمانية يغايرها في انها تدرك ذاتها وادراكها فان
القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي او لا يرى ان القوة الباصرة لا تفيد الا الاشكال
اذ الالوان المبصرة متصلة بالعين بخلاف سائر الحواس الظ فانها انما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها

بحل الى السواد سوى ان كون المدرك مدركا لذاته او اداته مشروط بنحو المدرك ثم ابى ان يقوم
عليها البرهان الوجه الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الاعضاء لكانت
دائمة التعقل لما هو متعلق له وغير متعلقة له اصلا والتالي باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسائر الاعضاء
التي نتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات وبعض فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التعقل لا يكون الا بحصول
ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراكا
لذلك العضو بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول
صورته لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس الحالة في ذلك العضو فرضا يلزم منه الاستلزام
اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال وجوابه انا لا نسلم الملازمة وما ذكر في بيانه من ان التعقل لا يكون الا بحصول
ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري او بصورتها كما في الانطباعي فان كان ادراك النفس
لذلك العضو بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول
صورته لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس الحالة في ذلك العضو فرضا يلزم منه الاستلزام
اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال وجوابه انا لا نسلم الملازمة وما ذكر في بيانه من ان التعقل لا يكون الا
بحصول ماهية المعقول للعاقل او بعينها او بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية مخصوصة تحصل بين العاقل
وبين المعقول فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او دماغا او غيرهما من الاعضاء
حصل شعور القوة العاقلة بمحلها ولو لم يحصل لها الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول
ماهية المعقول للعاقل لكن لا نسلم انه لو كان ادراك النفس لمحلها بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا وانما يلزم
ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه ونحوه
فاذا حصل حصل الادراك ولو لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان الادراك المحل لو كان باعتبار حصول عينه
لزم ان يدركه دائما ولكن لا نسلم انه لو كان باعتبار حصول صورته لزم ان لا يدركه دائما قولهم لان حصول
صورة العضو في القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة قلنا وانما يلزم
ذلك لو كان صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل العضو شيء ومثال لا يقال وقد ذكر انه في الحقيقة
لم يحصل مر

76
وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الا شبحا عن ماهية
المعقول ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي فلا نسلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة
بل اللازم هو حصول احد المثلين في الآخر ان كان ارتسام الصورة في العقل او حصول احد المثلين
فيما حل فيه المثل الآخر ان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على استحالة شيء منهما فان
قلت اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورة الجسمية والنوعية الحالة في مادته والناطقة
المتعقلة بصورة تلك الجسمية والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان الصورتان مر
متماثلتان احدهما عينه والاخرى لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء قلت لا نسلم ان الناطقة ن
في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون الصورة العقلية طف
الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في
الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول احد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتهما باي وجه كان
والا لم يكن احدهما بكونه حالا في الآخر اولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت بالمنعوت
ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء ناعتا لشيء ان يكون ناعتا لمحله اولا ترى ان السرعة الباعثة للحركة
لا تكون ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة لا يقال هب انه لو لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه
يلزم حلول احد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في واحد قائم بعينه هاهنا
اذ يلزم على تقدير حلول احدهما في الآخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما متماثلين
واما بحسب العوارض فلتساوي نسبتها اليهما لانا نقول لا نسلم عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت
والآخر منعوت به وبهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كان حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع
المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل انما يستحيل اذا كان
المثلان موجودين بالوجود المتأصل واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه
بالوجود العيني والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز
بينهما ولو كان احدهما موجودا بوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما لهذا الاعتبار فلا يلزم المذكور

ثم نسلم الملازمة قلنا لم يبطل اللزوم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير متعلق ولا
مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من انها لو كانت منطبعة
في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب والدماغ
على اختلاف الرأيين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون سائر الاعضاء ففيه نظر
لم لا يجوز ان ما ذكره من الدليل لو تم لزم ان ما يكون النفس عالمة بصفاتها دائمة او غير عالمة دائما
لان ادراكها اما لحصول اعيانها لها فيلزم كونها عالمة دائما واما لحصول صورها فيلزم ان لا تكون عالمة
بها ابدا والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلا منهما محال لان كثيرا من
من صفات النفس يجري ذكرها في وقت ولا يدرك في اخر **والتحقيق** الحكيم المحقق بان صفات النفس منها ما هي
بحيث للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والا ما يجب لها بعد مغايبتها الا الاشياء المغايرة لها فلكونها حالة
في الماهية وغير موضوعة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما لما كانت مدركة لذاتها وليست
بمدركة للصنف الثاني في الحالة المغايبة لفقدان الشرط فيه بكل حالة وما اعترض عليها ولا يائي
لوازمها لذاتها لو كان من قبيل الصنف الاول لزم ان يكون مدركة لا دراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية واجيب بان العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم
ان يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيها بانا نعلم بالضرورة ان
كثيرا من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول واجيب بان
الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن العلم بوجود تلك الصفات لها لا عن تصورها فانه دائم وكلام ما فيه ولا
يخفى عليك ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما هو الا ان لم يرتضه فانا نعلم بالضرورة عدم علمنا
بالفرح والسخاوة والشجاعة لا غير ذلك من صفات النفس حال حصولها في بعض الاوقات ثم ان الفرق
بين الصفات الحقيقية والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة
المغايبة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان
ادراك النفس لها ان كان بحصول انفسها لها لزم ان لا يكون مدركة لها اصلا لاستلزامه اجتماع

المثلين

٧١

المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها لحصول انفسها الا انها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية
مشروطة في تعقلها تعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل
المضاف اليه تعقلها ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصلا للنفس دائما ولا يكون
ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما
ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا
غير مشروط بقوله بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط اخر الوجه الثاني لو كانت
النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعقلها بالالات الجسمانية لان العقل الذي له في الاجسام انما تعقل وتفعل
بتوسطها ولو كان تعقلها بالالات الجسمانية لكان كلما توقض لتلك الالات كلال وضعف عرض
لها في تعقلها كلال وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط لما يضعف في الا
وقوع الحركة الى الثاني من البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض الالات البدنية
كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون حتى في تعقلها بل انما يثبت وما يزيد وتنمو الا بعد الاربعين
فينقض التالي ها هنا غير صحيح انما يجوز شيخ الدم بعقله في تعقلاته ضعف وكلال بكلال الالات البدنية
لا ما تقول التالي ها هنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع الايجاب الكلي وما ذكر من الموجبة الجزئية
لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ولئن ... عنها
ذلك فقد يقرر السؤال على وجه المعارضة تقريره ان يقال لو عرض لتعقل النفس اختلال مع
اختلال الالة وجب ان يكون التعقل بالالة لكن اللازم حق لما في اخر سن الانحطاط فالملزوم مثله و
يجاب بمنع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الالة في اخر سن الانحطاط لا يدل
على ان العاقل حال في الجسم عاملة بالالة لجواز ان يمنعوا في ذلك لوقوع مانع اخر عن تعقله الذي هو بذاته ... لثم و
كاستغراقه في تدبير البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه والجواب ان يقال لانه لو كان
تعقلها بالالات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال
وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل وهو اعتدال الالة باقيا

في بين الانحطاط وبهذا يلوح جواز ان شرط كمال النفس اجتماعها عند الآلة بأفتنانها في بين الانحطاط
ويكون النفس في سن الانحطاط وارداً على التزايد على تلك الحد فلذلك لم يكن النفس في تمام او وقع
اختلال في تلك الحد في او سن الانحطاط فتمكن النفس ايضاً فان فنى بقاء ما هو شرط كمال النفس
من الاعتدال لا يوجب انتفاء النفس على حاله كما ترى انه تزايد ويكمل في زمان الكهولة حتى ان
حصول تلك الكمال الاختلال البدن قلنا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة فلا يلزم فوت القوة العاقلة في ذلك زمان والنفس وكملها وقد يجاب بان القوة
العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمعت في تلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر
من الاعتدال في كمال النفس صادفت الكمل وفيه الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن و
الاعتياد وكما اذا احس بشيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس تنبه غريزية يدرك الحس بسبب تلك التنبه
ذلك الشيء سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور
على التعاقب فكل جزئي منها يوجد كان اجود احساسا به مما وقف عليه قبله واما بحسب القوة العاقلة
فكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بحسب التمرن
والتجرب المتعلقة بالسنين المحسوسات دون الوجه الآخر فانه لا يكون احد بصرا
ولا سمعا والكلام في زيادة النفس وكماله بحسب زيادة قوة النفس لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية و
الزيادة الى هذه بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه
الوجه السادس القوة العاقلة قد يكلها تكرار الافاعيل وتكثيرها بل ربما يفسدها ويسحقها وكل نوع
جسماني قد ربما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بنوع جسماني اما الصغرى فلان من اكثر
مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
اليقينية والتجربة يصحح ذلك واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فقط فانه ربما يبلغ
دبابيس النوع وكلالها الى مع عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس تستغفى لا يدرك

يدرك نور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة واما القياس فلان افعال القوى البدنية
لا تخلو عن الانفعال ما المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التأثر عن المحسوسات واما المحركة فلانه تحريك بلها
للغير لا يتم الا بتحريك الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الافعال لا يكون الا بقهر طبيعة المنفعل ومنعه
عن المقاومة فهو يسهل ان قبل الفعل لما كان مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها اجيب بان القوى
وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا ان طبايع العناصر التي ملتئم منها موضوعات تلك
القوى لا تعاين مثلا لا يتفق تلك الافعال فيقع بين القوى وبين العناصر تنازع وتقاوم وايضا
فتوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن هذا الوجه الامام حجة الاسلام
الغزالي رحمه الله والامام فخر الرازي بانه جاز ان يكون القوة العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون
الجميع بدنية والامور المختلفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها بتكرار الافا عيل
ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على حقية
الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لا نم ان القوة العاقلة
قد لا يكلها تكرار الافاعيل ولم لا يجوز ان تكون القوة العاقلة اقوى القوى الجسمانية وابقاها فلا يدرك
الكلال الواقع فيها بتكرار الافاعيل لغاية قلته والتجربة لا تنفيه وما ذكر من ان من كان اكثر دراسة
وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول ان ازدياد قوته بلوازم
على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة يكون اتم اقتدارا لم وان ازدياد القوة العاقلة بكونها اسرع
فيهما واجود ادراكا فسلم ولكن لا يجوز ان يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع
الكلال فيها على معنى ان يكون في اقتدارها انتقاص خفي بحيث لا يدرك لغاية قلته الوجه السابع لو كان
المدرك بالذات جسما او جسمانيا لم يعلم احد من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك
بعشرين سنة فالتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في
تلك السنين قد يتطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد يكبر بالنمو والسمن وقد يضمر بالذبول

والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركة الفورية وغير الفورية والحرارات الحاصلة من اشعة الكواكب والمياه والنحلل والنفوذ الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دايما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين والدائم من الاجزاء الموجودة كانت او عرضا لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل من محلها عند تحللها الى محل اخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال تعالى على الصور والعرض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين واما بطلان الثاني فلان كل احد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وفي جوابه النقض اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة فلو صح لزم ان يكون لها نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما لو كان المشار اليه بانا مطلق الاجزاء الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى اخره غير متحللة ولا متبدلة لا يقال الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة ومتغيرة لان اعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيط وهي ما يكون جزء منه مشاركا للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزء منه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبها من الاعضاء البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء مخلوقة من المني او زائدة حاصلة من الغذاء باسرها متشابهة فلو تطرق التحلل الى بعضها او بل من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزائد دون الاصلية المخلوقة من المني يلزم الرجحان من غير مرجح لانا نقول لا نسلم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يمكون يطرق التحلل الى بعضها او بل من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني متخصصة بصفة تمنع عن التحلل ما دام البدن على صورته فيتحلل الاجزاء الزائدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا او يتحلل بالجملة وكلاهما ظاهر البطلان وهذا الجواب معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ

الاجزاء

ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل والوجه الثامن انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا نافرا مائلا متلذذا كارها مريدا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا بانه حلو او حار او بارد والحاكم على الامور لا بد ان يكون مدركا لها فلا بد ان يكون من امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه المدركات ولانا اذا اخذنا صور المحسوسات ثم ادركنا حكمنا بان ذلك الخيال كان يخيل لهذا المحسوس فذلك يقتضي وجود شيء يكون له الحس والخيال حتى يمكنه ان يحكم على الصورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس ولانا اذا اعقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكلي والجزئي معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه وغضبنا ويلزم من ذلك ان لا يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمرو مشتهيا فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة الاصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني في وجوابه انا لا نسلم انه ليس في هذا البدن جسم او جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن روح يستخدم سائر القوى ويجتمع عنده ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه ان يكون جملة هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن اين يلزم ان يكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب الوجه التاسع لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم او جسماني فهو منقسم فلو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء

في محل لا يضاده في محل آخر لما يجمع السواد والبياض في جسم لكن السواد في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة وانه ممتنع بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب وجوابه انا لا نم ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نم انه لو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء من العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشيء في محل لا يضاده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع غاية ما في الباب انا نقول حكم الصفة ان تتعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا من قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء والآخر جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر في الدليل لجاز ان يقوم باحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فيجوز ان يكون الشخص الواحد نافرا عن شيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة الوجه العاشر ما افترضه بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم محصور متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما ثبت من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث هي غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب ان يكون مطابقة لما له الصورة واللانهاية لا تحصل في الذهن الا مقارنة اما للمقدار واما للعدد ولا بد ان تكون تلك العدد مقارنا لما يجب الحق لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم بتعقله حاصلا في جسم او فيما يحل فيه يوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية لكنه يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم ولذا الحال ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شيء وامتنع ان يكون ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد نسميه النفس الجسم وهو المطلوب وجوابه انا لا نم ان هذا المفهوم

عند تعقله لا بد ان يكون حاصلا في شيء وانما يلزم لو كان تعقلنا لحصول ماهية المعقول في العاقل وهو مم ولو سلم فلا نم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون حاصلا في جسم او ما يحل فيه يوجب ان يكون ذلك الجسم او ما يحل فيه غير متناه قلنا مم وانما يلزم ان لو كان حصول مفهوم اللانهاية للجسم المنفصل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول الماء للصاحب وحصول السواد للجسم وحصول السريه للكرة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني توجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول فلا يلزم من حصول اللانهاية في الجسم وكونها مطابقا لما هو معقول في نفس الامر لانها ذلك الجسم او لا يرى انا نتعقل الوجوب والامتناع اللذانيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بهما قوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم واتصافا فان قلت هذا الاستدلال يقتضي ان لا يتصور مفهوم اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما الجسم فلما ذكره المستدل واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي المرادف للانهاية لا سلب التناهي مطلقا قلت الا ان يقال بين حصول اللانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فرق فان الجسم من شانه ان يتصف بها فحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرد الوجه الحادي عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصور كل واحد منهما وجعلهما معقولا واحدا والا لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الواحد جسما او جسمانيا يوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فيتغير كل جزء من اجزائه باحد مما يحل لا احد اجزائه الحكم الواحد على كليهما اذ لا الحكم على الجميع الا من حيث الجميع فمن لا يجمعه لجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يجمعه ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بتضاد السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وجوابه انا لا نم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة البياض متضادتين متنافيتين وهو مم بل التضاد

انما هو بين بعضها فقط ولو سلم حصول التضاد بين صور بينهما ولكن لا نم ان كل جسم او جسماني لا يخلو عن الجميع
ولم لا يجوز ان يكون نوع جسماني يكون بعدها سائر القوى الجسمانية فيفسد منور الاضداد في النوع الى وثبة وبقيت تلك
الصور حاضرة للنوع المذكورة ويحفظها من مناكب **الوجه** الحادي عشر القوة العاقلة التي النفس
الناطقة يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب اما الصغرى
فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي لا تتناهى لكل واحد منها
غير متناهية واما الكبرى فلما تبين من ان القوة الجسمانية لا يقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان ذلك
الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير
متناه **وجوابه** انا لا نم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية بل هي لا يقوى على فعل اصلا فضلا
عن ان يقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عندهم عبارة عن قبول الصور النفس العقلية عن واهب الصور
وهذا انفعال فان قيل ان القوة العاقلة يقوى على انفعالات غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية يقوى عليها
فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية قلنا نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز ان يقوى على انفعالات
غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل من العقول عندهم ولئن سلمنا انها يقوى
على الفعل لكنا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية انها تقوى
على ان يفعل في الوقت الواحد افعالات غير متناهية فهو باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه تصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان اردتم انها لا ينتهي الى حد الا
ويكون فوقه بعد ذلك على الفعل فمسلم ولكن لا نم في الكبرى فان القوة الجسمانية ايضا على افعال
غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا ينتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال آخر
بعد ذلك فان قيل كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب
انتهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال ابدا لامتناع العدم
عليها قلنا لا نم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها مم وسيأتي
الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية

كان م

ربا

ابدا

975

فانها م

ابدا ولكن لا نم ان لا شيء من القوة الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ابدا وما ذكروا في بيان ذلك سيجيء
الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها جسمانية
مع كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم لا يقال لكنا لا ندعي ان شيئا من القوى الجسمانية
لا يقوى على افعال غير متناهية اصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير
ان يفيض عليها تأثير من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على التحريكات الغير
المتناهية لا يفيض عليها تأثير العقل لانا نقول لا نم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية
من غير ان يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بـ
سبب دوام الفيض عليها من المفارقات **الفصل الحادي والعشرون**
في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها قالوا الجوهر المدرك من الانسان
وهو النفس الناطقة التي يشير اليه كل احد بقوله انا يجب ان لا يعدم البتة بعد تركه التصرف في البدن
لبطلان مزاجه الذي كان به صالحا لتصرفاته فيه بانتفاء له البقاء على النفوس البشرية **واحتجوا عليه**
بوجهين **احدهما** ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم كما سبق بل هي ذات آلة له لا
كالحال فيه فاذا فسد الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يخرج وجه عن ذلك جوهرها
بل يزال باقيا ببقاء العلة المقتضية لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم **وجوابه** انا لا نم
ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروا من الادلة الدالة عليه فقد عرفت ضعفها
وعدم تماميتها ولئن سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا نم انه اذا خرج بالموت عن صلاحية ان يكون
آلة لها حالها بغير خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس وبدونه
لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها ايضا وقد يقرر من جانب الخصم بوجه ابسط فيقال
لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها واما لغيرها او بسبب اصلا والكل باطل فعدم النفس بعد
وجودها باطل اما انه ليس عدمها بسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا او عدميا لا بد له
من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذاتها

الشيء فلا يتحقق وامّا انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان
يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان فارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن رن
وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شانه فاما ان يكون حقولا ما لها لمنعها او مزاحمتها
محلها او مكانها او لا يكون والاول بط سواء كان المانع المزاحم هذا او لم يكن لان هذا لا يكون الا
بمحالة محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني ايضا
بط فان ما لا يمانع بنفسه اما ان يستند الى وجود مانع او لا يستند فان لم يستند فليس
بمعدوم فانا نعلم قطعا ان العلة المعطية لوجود شيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
بتمامه على محل او مكان فلا بد ان ذلك الشيء موجود معها فان استند الى وجود مانع فذلك ح لان لكن لا م
وجود المانع للنفس على المحل او المكان ممتنع لا مساواتها للنفس فاذا امتنع وجود المانع وجود ما يقتضيه امتنع و
وجوده ولا جائز ان يكون ذلك المغير المعدوم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء
لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم الشيء فذلك
الشيء لا يجوز ان يكون علتها المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام
الواجب ولا العلل الثلث الباقية لان النفس بسيط وانها لوجبت لم يسبق الا الشرط
وذلك الشرط لا يخ من ان يكون جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير النفس
او النفس والكل بط اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من
عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو ايضا من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدوما لها واما
كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان
عدم هذا الوصف اما ان لا اشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط
فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاورد الاعتراض بان تعدم النفس بعدمها في الاعراض التي
تكون كما للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس الفردية الكمال مع البدن كما لا يبقى موته اذ لا يتصور استقرار
وجوه شيء ودون شرطه ولو كانت كمالات النفس شرطا بعدمه في وجودها لكانت

الاعراض المضادة لها لكمالها اجدر بان تعدمها وتبطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم
ان لا يبقى نفس شريرة مع وجود الاعراض المنافية للاعراض الكمالية لها في تعلقها بالبدن ولا في تعلقها ه
والواقع خلاف ذلك وان شرط في كون الوصف القائم بها معدما لها قطع العلاقة بينها وبين البدن
فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول الوصف في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان
بل هذه العلاقة اضافية تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغيرا في الشيء الذي هي له فلا يكون
الانقطاع مبطلا للنفس واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام
تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فكان لا يختلف تاثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة فه
وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز
ان يكون المعدوم وجوديا لا يكون اعدامها لممانعتها ومزاحمتها اياها في محلها او مكانها قولهم ان النفس جوهر وقد تبين م
ليس بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم يتبين ذلك بل ولئن سلمنا ذلك لكن العدم غاية شيء من ذلك لا اوله ولو
سلم لكن لا نسلم ان المعدوم الغير الممانع لها على المحل او المكان لا يعلم يستند وجوده الى مانع على المحل او المكان لا يكون معدوما
قولهم ان العلة المعطية لوجود شيء اذا كانت باقية ولا مانع في حصول معلولها من الجهة على محل او مكان
فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في المانع على المحل
او المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدميا لكان عدم الشيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون
امرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء آخر والتحقيق ان العدمي والوجودي قد يقال على الموجود و
المعدوم وقد يقال ان الوجودي لا يكون ثبوته للموصوف بوجود له كالبياض والسواد والعدمي
بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي ما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وقد يقال
العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلة بمعنى الوجود وان اريد بالوجودي والعدمي المعنى
الاول فما ذكرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انحصار لهما فيهما لهذا
المعنى انتفاء المعدوم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث لانه لا يلزم من اعتبار
العدم في مفهوم الشيء ان ذلك الشيء عدما لامر وان اريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما لهذا المعنى فيجوز

ان يكون المعدوم امراً ثابتاً غير الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدوم غير موجود بل لا ثابت
وان اريد بالوجود الوجود وبالعدم العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار ايضاً ولا نم
ايضاً ان الجوهر المباين للشيء ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت لو اثبت
ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس علة له لا يكون شرطاً فانتفاؤه دور وبكلى المنافي فيه ولا نم
ان العرض الغير القائم بالنفس ارجح من الجوهر المباين في ان لا يكون عدمه مفسداً لها ثم قوله فان
شرحا فالاولى بان يعدم النفس لعدمها بل الاعراض التي يكون كما للنفس كلام خطابي
بل شعري لما يقوم لاثباته شبهة فضلاً عن حجة وايضاً لم لا يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود
النفس من المبدأ بحيث يلزم من انعدامه انعدام النفس فيظهر من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة
بينهما اضافة ثابتة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف منه هذا الكلام انما يتم على اصولهم من
نفي القادر المختار واما على اصولنا فالمبدأ مختار يعدم بمجرد ارادته والقول بان العدم نفي محض
لا يصلح اثراً للمختار قد عرفت ضعفه فيما تقدم **وثانيهما** انها لو كانت قابلة للفناء وكانت قبل الفناء
باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زماناً ويكون من شانه ان يفسد كان بالقوة
فاسداً باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل
يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو محل الاستعداد هو
قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفاً به والا لم يكن قابلاً له فيلزم
ان يكون للنفس مع مغايرتها يكون محلاً لاستعداد فسادها وما هو الا محل لها ايضاً كما ان المادة
للصورة او جزء منها محل لجزء الاخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة
والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس مجردة هف فان قلت النفس حادثة فلا بد لها من ما هو
استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم يجز ان يكون محل استعداد وجودها
محلاً لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلاً لاستعداد وجود ما هو مباين المقوم له ولاستعداد
عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلاً لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلاً لاستعداد

وجوده

وجوده له ومحلاً لاستعداد فساده اي مستعداً لعدمه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد
وهو مستعد لوجوده فيه بحيث يكون متصفاً به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو مستعد
لعدمه عنه بحيث يكون متصفاً بعدمه عنه او فساده باقياً بعينه فالنفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا الاستعمال كما لانها بواسطته
فيكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه وقد يتوقف تعلقها به على وجودها في نفسها
كان مبدأ الاستعداد منسوباً اولاً وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانياً
وبالعرض الى وجودها في وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به
ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها مباينة له و
الشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به كذلك ما
يجوز ان يكون محلاً لاستعداد قطع تعلقها به لخروج عن المزاج الصالح لان يكون محلاً لتدبيرها انقطاع
وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بان استعداد حدوثها واستعداد
عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب انا لا نم ان القابل للفساد يجب
وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى
محققاً ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم
في الخارج بطريان الفساد وله اي وكذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان
العدم الخارجي قائماً به في العقل على معنى انه يتصف به في ضرب من العقل لا في الخارج فيبقى
الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فساده قائماً بها فلا يلزم كون ن
النفس مادية ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لا نم انه يلزم منه كون النفس
مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسماً او مادياً جسمية وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون
مجرداً قائماً بنفسه اما محلاً للنفس او جزء منها محلاً لجزئها الاخر لا يقال لو كان المحل الباقي مجرداً قابلاً

بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محالة للنفس ولا جزء
منها محلا لجزئها الاخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن نفسه ومع ذلك فالمط حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لا نم ان كل جوهر مجرد قايم بنفسه عاقل ولو سلم
فلا نم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا ويكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل
المتعلق بالبدن اي تعلق كان ويجوز ان يكون ما يشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين
احدهما حال في الاخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم
لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا والا ما حجة
الاسلام الغزالي قد قرر الوجه الثاني بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على
انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده كما ان امكان الوجود وصف
اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا
بشيء يكون امكانا بالاضافة وكما ان الشيء الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابلا للوجود
الطاري على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه فكذلك الشيء الذي يكون محلا لامكان عدم
ما ينعدم قابل للعدم الطاري على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول
والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين ان يكون فيه امر يقبل العدم الطاري ويكون هو
حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم
عنه مع ان النفس بسيط لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب فنحن ننقل الكلام اليها حتى ينتهي الى الاصل
الاول اذ لا بد ان ينتهي الى الاصل لا يكون فيه تركيب والا لزم تركبها من امور غير متناهية
فنحمل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس ثم قال رحمه الله ويمكن تفهيم هذا بصيغة
اخرى وهو ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء ولا يبقى معه فان قوة الابصار للسولد
مثلا موجود في العين قبل ابصار السولد بالفعل فاذا حصل ابصار السولد بالفعل لم يكن قوة ابصار
ذلك موجودة عند وجوده وكذا الابصار فلو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم حاصلا

لذلك

لذلك الشيء قبل العدم وهو امر له بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل قبل العدم لان ما امكن عدمه
ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده
بالفعل ولكن هو محال اذ لا يكون الشيء بالقوة والفعل معا وهما متناقضان ثم قال رحمه الله
رد اعلم ما ذكره في الدليل ومنشاء التلبيس عدم فهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا
عليه هذا ما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان ما اوقع من التقرير الثاني لا يطابق كلام
القوم في هذا المقام مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما
يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان
في الثاني وان اريد بالقوة والامكان ما هو يقابل الفعل فلا نم ان الشيء البسيط لو انعدم
لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم فضلا فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيد
المط لان اللازم منه امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمط والمط امكان
الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا
فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية
الممكنة لا ينفك عنها اصلا واما ثانيا فلان الظاهر من تقرير الاول ان ما ذكر من السند لان بامكان
عدم شيء عن آخر وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الاخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء
عن آخر يقتضي كون ذلك الاخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام
اذ العدم الموجود عما ليس محلا له غير معقول ولا نتصور كون الشيء العدمي محلا لموجود خارجي فيقتضي
كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يقتضي كون الامكان اعتباريا عقليا بل الصحيح في التقرير عليه
ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشيء عن آخر يستدعي محلا جامعا لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان
عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده بمحل فليس
الامكان عدمه في نفسه وهذا ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له
لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحل فيه

العدم على ما ليس انصاف الجسم بالاعراض التي له فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتعدم بطريان الفساد
على ما قررناه فيما سبق فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لا بد من استعداد
سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
الاستعداد امر وجودي لا يكون قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا لا نسبة له فيه قيام الاستعداد للشيء
بما يباينه فتعين ان يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب
قلت لا نسلم ان كل حادث لا بد من استعداد سابق على وجوده فانه مبني على ان المبدأ موجب لا
مختار وقد عرفت انه غير ثابت ولو سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده
فلا نسلم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فقيام الاستعداد بمحله
فان النفس عندهم حادثة وليس لاستعداد وجودها محل يحلها اذ ليس لها محل عندهم بل
انما يقوم استعدادها بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف

الفصل الثاني والعشرون في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد

واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا يزيد على خمسة وقد ذهب الى كل منها طائفة
احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس الا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة
المجردة وهم اكثر اهل الاسلام **وثانيها** ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
الذين ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها يستعملها ويتصرف
فيه لاستكمال وجودها **وثالثها** ثبوت المعاد الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس
الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام الغزالي والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير
من المتصوفة **ورابعها** عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا اعتداد لهم
ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة **وخامسها** التوقف وهو المنقول عن جالينوس
فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس هي المزاج فتنعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد ولما كان الغرض ابطال ما ذكره

الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنتعرض لتقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي
بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في المعاد مقامان **الاول** اثبات المعاد الروحاني **الثاني** نفي
المعاد الجسماني **اما** المقام الاول فتقريره على ما هو مذكور في مصنفاتهم انهم قالوا ان للنفوس الانسانية
لذة والاما روحانيين لان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة
وشر ولا شك ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة يختصان بها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية
الملائم مثلا سواء كانت ماخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا
عن سبب خارج وكيفيتها في آفاتها اللذة منافيا وكذلك سائر الحواس وللباصرة كمال
وهو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها
للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات الملائمة وللشامة
للعطور الطيبة الفائحة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يختصان بها وكمالها
ان يتمثل فيها صور الموجودات كلها مبتدئا من المبدأ الاول ذكره وسائر العقول ثم
النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وحركاتها ثم المادة ولا ذلك الى ان يتمثل فيها صور
جميع المعلولات المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفاتها هي ان يكون
متصفة بضد ما هو الواقع واورد عليهم ان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية
لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت لحصول الجهل المضاد له
فان كل قوة يلتذ بكمالها وتشتاق الى حصوله وتتألم لحصول اضداده كاشتياق قوة
الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة **واجابوا** بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
الى المعقولات وعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها والالم باضدادها الكمال
لما كانت متممة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم يدرك بها وحصول
المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارق
البدن

والمانع عنها مشغول بالبلاء العظيم دفعة كالظاهر الموضوع على النار اذا زال عنه مانع بغتة ثم
ان النفس اذا حصلت ما يمكن حصوله لها في حياتها الدنيا بواسطة الالات البدنية فاذا فارقت
عن البدن عند خرابه وفوات صلاحية التدبير للنفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى لها الكمال المكتسب فيها
لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق
من ان النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلية باقية ابدا
واذا كانت العلة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء والا لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة فثبت ان ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن
اذا حصلت حال تعلقها به ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة لحصول هذا
الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الالم فان
النفس اذا عرفت في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري ان لها كمالا ولم تكتسب بل اكتسبت ما يضاده
وهو الجهل المركب او لم تكتسب شيئا منهما بل اشتغلت بما هو ضد الكمال من الامور الدنيوية الرذيلة
واللذات الحسية فاذا فارقت تألمت تألما عظيما لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها
وعدم الاشتياق في حياتها الدنيا الى الكمال الغائب وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات
كما عرفت ان اللذة الروحانية التي تحصل للنفس اقوى من اللذة الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان
ادراك الملايم بالقوة العقلية اشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشرف من المدرك
بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية اقوى واتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله اما الملازمة
فلان اللذة هي ادراك الملايم واما ان المقدم حق اما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك
الا السطوح والظواهر مقتصرة عليه والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين
الماهية واجزائها وعوارضها وتفصل بين اجزاء الجنس واجزاء الفصل والباطن عندها كالظاهر في الادراك
ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى من مقتصر واما الجزء الثاني منه فلان مدركات القوة
العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك

شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون بعيد
جدا الثاني من تلك الوجوه انه لو لم تكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم من الخير
وغيرها اما مساويا لحال الملائكة او اطيب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله والثالث منها ان
لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على اللذات
بظن انها اقوى اللذات الحسية فان الذي يحاول ويجد نشاطها اذا عرض شيء من ذلك يوجب
ان يكون خاليا اذا عرض له مطعوم ومنكوح رجاء رفضهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه ونحوه مؤثرة ايضا عليهما
تمام ۲ فان كبير النفس عالي الهمة يحاذر من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما
يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكريم على لذة التمتع به وكل ما هو اثر عند نفس فهو الذي بالقياس اليه اللذات الباطنة مستعلية
على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية استعلاؤها عليها اولى
وقس على هذا حال الالم وتفصيل ما يتعلق باحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة
بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتقادات الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات
ردية واخلاق ذميمة توجب الميل الى الشهوات البدنية واللذات الحسية التذت بوجدان ذاتها كذلك
التذاذا باقيا وابتهجت بادراكه كما لا نهاية ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقي على رأينا وان اكتسبت هيئات
ردية بملابستها للبدن ومباشرتها للنزوات العبضاء للطبيعة وميلها الى مشتهياتها العاجلة
تألمت تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها وقد حيل بالموت بينها وبين ما
تشتهيه فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا الالم لا يدوم بل يزول
آخر الامر لان سببه الهيئات التي حصلت بها بملابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيد
منه من الامزجة والافعال وتختلف الهيئات بحسب الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه و
تختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكتسب
الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى
الكمال الغائب عنها سواء اكتسب ما يضاد الكمال اي صارت حاصلة لها من حيث الماهية وان كانت

معرفة من حيث الآنية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضار ماله فصارت موقوفة
عنه او لم تشتغل بشيء لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوأهم حالا هم
الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلثة ان
ملطخين بهيئات بدنية ردية تألمت بها ايضا على حسب رداءة تلك الهيئات وان لم يتلطخ لا يكون لهم
تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم يكن
بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تلطخت بهيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن تألمت مدة
بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم تزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من
اهل السلامة وان لم تكن من اهل السعادة لخلوها عن اسباب اللذة والالم والخلاص في فوق
الشقاء وهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البله وهم الذين يغلب
عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد و
وبعضهم قالوا ان امثال هذه النفوس تتعلق باجسام اخرى لانها لا يجوز ان يكون معطلة عن
الادراك لا معطلة في الوجود ولا بد لكل طبيعة من آلة تستعين بها في الادراك من جسم يكون موضوعا
لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لا على ان النفس بعد المفارقة عن البدن
بعينه كما هو مذهب ... فان ذلك على مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجسم
يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يحصل الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها
فان كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها في
صحبتها الدنيا والا شاهدت العقاب كذلك والجسم الذي تتعلق بها هذه النفوس اما اجرام سماوية
او اجرام متولدة عن الهواء والارض ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم ان اضطرب
قول الشيخ الرئيس في قدر علم الذي يحصل به السعادة الاخروية ففي بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمعاد فانه
وفي بعضها قال واما قدر العلم الذي يحصل بالسعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب
واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا

عن م

برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل و
نسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في
ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها
وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها
ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان مستجمعا
لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان هذه العلوم خير له او لا يكون عالما من جهة هي خير له ثم انه
ان استجمع الشرائط فلا بد ان يكون حاصل اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتذكرها على
تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما او منكوح ما بهذا ثم قولهم ان الالم الذي يحصل للنفس
بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبتها بملابسة البدن يزول عاقبة الامر بزوال
تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادي المفارقة
وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانا موجودين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه في
بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات بزوال يزول الهيئات الحاصل سببها وكونها
حاصلة بملابسة الامور البدنية من الاعمال والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من حال الامور
البدنية معد لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وحصول المعد به مما يوجب انعدامها وقد تجاب
عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة السماويات فانا في علم النفوس
تجددات مستندة الى الحركات الفلكية واقلها ما يعلم من تلاحق النفوس المفارقة للابدان
قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تتجدد
لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها يوجب تلك الاحوال استعدادا لزوال ل
تلك الهيئات عنها فتزول عند تمام الاستعداد لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة في قابل واجب
الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد يزول عن القابل الاستعداد لوجوده

ويحصل استعداد العدم بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فينعدم عن الفاعل وان كانت
ذات القابل باقية كما في الكون والفساد وفيه هذا الجواب بانه لما جاز ان يزول ادراكها
ايضا فلا يحصل لها الم باستمرار اللذة ابدا في النفوس التي حصلت لها اعتقادات غير مطابقة ثم فرق بين
الجاحدين والمعرضين والمهملين بان الم الجاحدين مؤبد وهذا غير صحيح لان سبب الالم
في الاقسام الثلثة هو الشوق الى الكمال الغائب ولا فرق بين الثلثة في بقاء السبب الذي اوجب
انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين والجاحدين
فيهم اعتقادات باطلة مضادة للكمال ودونها تحكم باطل فان قلت الفرق بين الجاحدين وغيرهم
اعتقادات باطلة مضادة للكمال ودونها قلت الاعتقادات المضادة للكمال ليست
لما امتنع فهم لا يجوز زوالها ولم تحكم بوجوب بقائها حتى يدوم التعذيب بسببها وايضا فان
المشتاق الى الشيء هو الواصل اليه انما يكون معذبا لو كان جازما بكونه غير واصل والنفوس
العقائد الباطلة قبل المعاد قد يعتقدون تلك الاعتقادات علوما فان بقي هذا الاعتقاد
بعد المفارقة لم يتألم بفقدان الكمال اذ لا شعور لها بفقدها لان الفرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها
الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فلتزل تلك الاعتقادات الباطلة ايضا والا
في الفرق فلا يحصل لها الالم اصلا فضلا عن الالم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون
تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفي التألم لان تألمها ليس لاجل الشعور بالالم بل لما
ما اعتقدت ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمالا ومطابقا للواقع ورجت الوصول
اليها وادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت بارحة فتحجب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول
اليه وفيه نظر لان اللذة عندهم هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير من حيث هو كذلك
عند المدرك على ما صرح به هو ايضا ان المعتبر في اللذة كمالية وخيرية في اعتقاد المدرك لا في
نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان
ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان

يلوح

82

ان يكون له لذة ملحوظة بالم فقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان المه هو الالم
الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان النفوس البلهاء والصلحاء قد اعتقدت في صحبتهم الدنيا اعتقادات
غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من اهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس
كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الغائب فيكونون من اهل السلامة بل من اهل السعادة على ما يليق
بحالهم كما نراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس باجسام اخر بانها ان لم تتعلق
يلزم كونها معطلة ولا معطل في الوجود ممنوع لم لا يجوز ان تكون منه فانها تشعر بذواتها ووجودها فلا يكون معطلة عن الا دراك
وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس من ضروريا ولا برهان عليه فهو
غير ممنوع ايضا وايضا جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك
متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض تلك النفوس اولى من البعض فيلزم ان
يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس او لا يكون شيء آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول ظ
الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة لموضوعه لتخيلاتها وبالجملة فاكثر ما ذكروا في هذه
المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول لسنا ننكر على الحكماء من جهة انهم
اثبتوا المعاد الروحاني واللذات والآلام العقليين وكونهما اعظم من الحسيين فان الجمهور المتعالي
من علماء الاسلام ذهبوا الى ان ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله ما يشير
الى ذلك بل يطلع وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار
الآخرة على ما دل عليه كتاب الله وكلام رسوله عم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال
لارتكاب تأويلهما والعدول عن ظاهرهما قال الامام الرازي انا لا ننكر اللذات العقلية الا ان
من غيرها ولكن ذلك مما يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب
الحكم فان احدا لو حاول الدلالة العقلية على طعوم الاشياء وروائحها لتعذر ذلك عليه
مع ان العاقل يشهد بثبوتها وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى انكارها ثم لهذا
الا بان حصولها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسمانية والخزانة الى المعارف الالهية

انه كان خطر منها او نحو ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد اخرى ما قوي انا نشاهد
ونسكن بقلبنا اليها والظاهر من الحكماء انهم ما ذكروا وجوه التي حكينا عنهم الا لكيلون جارية مجرى
المكتبهاة والمسوقات وانا ازيد عليها في قول الكمال لذاته محبوب بالاستواء فان لكل صفة
نقيصة او خسيسة فان الكامل فيها راجح في الطبع على الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة
فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الا لله تعالى كان الحب الشديد ليس الا له ثم ان شدة
الحب يقتضي حالة هي مرتبة من الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك المحبوب ويدل عليه الاستواء
فيشتد حب الله لا بد ان يورث ما به الى التذاذ واضطراب لذوق بسبب الغفلة عما سوى
الله تعالى فيها وكما ان الكامل بالنسبة الى الكمال لا يعد كما لا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل
لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبلغ الحب الشديد الا الله تعالى فلا يطمئن القلوب والذي يظنه الاعمالي د
من ان العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة العقلية فهو خطاء بل اللذة لا يحصل الا من العلم بالله تعالى
لما لم يحصل العقول البشرية الا بواسطة العلم بافعاله فحصل ما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمة
اتم كان حبه والالتذاذ به اكثر ثم قال رحمه الله فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم بالصواب
هذا لفظ الامام وقال المصنف الثاني فتقريره هو انهم قالوا الابدان البشرية تنعدم بصورها
واعراضها بالموت وزوال الطبع ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة باجزاء العالم
ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد في الشرائع من اثبات المعاد الجسماني واللذات والالام الجسمانية
في الدار الآخرة امثال ضربت على قدر افهام الخلق لتبيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس بعدم
وشقاوتها بعد مفارقتها الابدان لان الانبياء عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلائق واكثرهم قاصر ول
عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالآيات المشعرة بالجهة
والجسمية قلنا انما يصح التأويل والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعرة
بالجهة والجسمية فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دالة على امتناع الجسمية والجهة فوجب
صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع بل كثير من الآيات
والاحاديث

والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل يشهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى
وسنة رسول الله تعالى وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما بان
يعدم الله تعالى الابدان واجزاءها بالكلية ثم يوجد بعينها او يفرق اجزاءها ثم يجمعها ويعيد اليها الطبع وكلا
منهما يقتضي اعادة المعدوم بعينه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الانسان المعين مشارك لسائر
الناس في الانسانية وممتاز عنهم بتعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد حد
من الاشخاص يجب ان يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد ان يكون صفة قائمة
فعند تفرق الاجزاء لا بد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله تعالى ذلك البدن المتشخص فلا بد وان يعيد
تشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف المفروض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي
مستحيلة اما اولا فلان المعدوم لا يصح الحكم بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة ره
اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة واما ثالثا فلانه لو جاز اعادة المعدوم اعادة
بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لاقتضائه ان يكون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ
لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول فكذا الملزوم واما رابعا فلانه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما لا يتميز عنه بحال مماثل له في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم
الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد ولان التقدير اشتراكهما كلها
في الماهية وجميع العوارض لا يقال لا نسلم ان الثاني يقتضي اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون
تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره ويكون تشخصات
تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الطبع والخلقة والشكل العارضة للمجموع فاذا جمع الله
تلك الاجزاء وجعلها حية فقد اعاد زيدا من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول
لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان يعاد عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية الى النا رية

والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها
التي لم يتغير شيء وذلك معلوم القصد بالضرورة والجواب انا لا نسلم امتناع اعادة المعدوم بعينه
وما ذكر من الوجوه على بطلانه قد قدح اما الاول فلانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله
لو لابد من الحكم عليه من الثبات في ذاته وهي ممتنعة لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في
الخارج وفي الذهن ثم وان اريد في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الا شارة
اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت
العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه
لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور او يحكم
عليه بشيء من الاحكام واما الثاني فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى
لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به
في زمان ثالث وتارة راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده او اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم
مجاز اكتفاء باعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نسلم كون الوقت من
المشخصات فان كل احد يقطع بان شابه وكهله اليوم هو بعينه الذي كانت بالامس الا من
زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نسلم الشرطية بل وجه الممثل بالمعنى المذكور
في الهوية يلزم ان يتشخص تشخصا بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع
اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها قلت كيف
وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء
غير مسموعة ثم ان [illegible] امتناع اعادة المعدوم بعينه وذلك من المحتمل ان يبقى
هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول الخلق الى الممات وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح
فعند حضور الموت بامر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالقبض من غير ان يبقى

فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاته فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا ومنها انه لو اكل انسان انسانا وصار جزءا و
جزءا من بدنه كما يقع في ايام القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة
المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكله الدواب واكلناها وايضا
قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فاكلناها فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد
في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا وايضا امتناع ان يجعل
جعلها جزءا من كل منهما والعلم به ضروري وقيل اولوية فجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر يلزم ان
لا يجعل جزء الشيء من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء والجواب ان المعاد
هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضل في الآكل فيجعل جزءا من المأكول
من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان الاجزاء الاصلية من المأكول استحال وما تم غذاء في الآكل
ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور
قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية
لشخص آخر لا يقال الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي تحصل منها الابدان الآن متناهية
فاذن لابد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير
متناهية فانا قد ابطلنا فيما سبق ادلة قدم العالم وايضا الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة
يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل
منها النبات والثمار والحبوب ومنها انه لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون الانسان
من تراب واتم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلانه
لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه ان يكون متكونا لا من الاب ولا من الام وذلك
سفسطة وايضا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان يصير نباتا ثم
يأكله الحيوان ثم يأكل الانسان او نباتا فاصالة لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويصير
فيصير دما ثم جنينا ثم ينفخ فيه [illegible] ثم فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا والجواب انا

لا نم بطلان التناسخ قوله اولاً لو جاز ذلك في الجملة جاز في كل انسان نراه الامكان الدابة
فلم والا فسفسطة وان اريد نفي الذهن فمم فان النفس قد علمت بالعيان ان الانسان
الموجود الان تكون من الاب والام فاذا اخرج الله تعالى العالم باسره حاصلا من تراب وماء
استند هذا العلم عن العقل والخلقة وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العالم ما لم يستكمل
في الاطوار بان يصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم نطفة فيستمر به ويصير تاما جنينا
ثم ينفخ الروح منه ثم يصير فيها حقيقة ثم علقة لا يصير انسانا بل المعلوم لنا هو ان العالم اذا
استكمل في الاطوار المذكورة يصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به
لنا فلعل هناك طريقا اخر او طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض
الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث قطراته شبه النطف ويختلط بالتراب فلا
بعد في ان يكون في الاسباب الالهية امور اجازته نحو ما ذكر فان في ذاته امور واسرار غرائب
وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكار الا كانكار سائر الامور الثابتة بالوجه الخفية الاسباب
كالسحر والنيرنجات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الارواح
الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل او في عالم الافلاك وهو يوجب خرق
للافلاك لنزول الاجزاء الخارقة من مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وحركتها الى مواضعها عند
خروج الخارق فيها بالحركة المستقيمة ايضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا تكون الا على الجهة والامالة
فتكون الجهة متحددة لا بها وقد ثبت ان الجهة انما تتحدد بها او في عالم اخر وهو ايضا باطل لامتناع وجود عالم
اخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم اخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد
الا بالمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا بد ان يكون شكله الكرة فيجب كون العالم كرة ايضا
فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متلاقيين او متباينين لان الكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة
واحدة وانه محال وايضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار
فيلزم للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة الطباع او يكون هناك قسرا دائما وكل منهما مستحيل

تام

[illegible]

85

والجواب انا لا نم امتناع الاخرة واحياء الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا
لو قلنا باعادتها الى ابدان اخر ولا نسلم امتناع الخرق على الافلاك فان الدليل الذي تمسكوا به
على تقدير تمامه انما يدل على امتناعه في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سائرها ولا نم
امتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نم
ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولا نسلم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولا نسلم امتناع
الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود الاخر مع
وجود هذا العالم وكل منهما تام فانه يجوز ان يكون الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا
في ثخن فلك اخر ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف كرة كل منها مثل هذا الفلك الاقصى بما فيه
من الافلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من احوال المخلوقات
ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز ايضا ان يعدم
الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما اخر وامتناع اعدام العالم بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت
فيما سبق ضعفه ولئن سلم في ذلك على هذا الوجه لا يلزم من وجود عالمين متشكلين كل واحد منهما
كرة وجود الخلاء ولا نسلم انه يلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم ذلك
لو كان كل واحد من عنصر احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الاخر وذلك مم فانه يجوز
ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم الاخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن
المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصور النوعية المختلفة لاختلافهما
في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم وكذا القول
في العناصر الثلثة الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة النوعية لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة
لجواز اختلافهما في الهيولى ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما [illegible] عود تلك الابدان
كالابدان التي في النشأة الاولى والقائلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به او بغير موت انما يتصور
اذا كانت القوى البدنية مستعدة الى غير متناه لان [illegible] وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية وكل قوى

ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل المختار

العالم مر

الدليل على امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فقد تم [illegible] في موضعه

[illegible]

جسمانية لا يفيد اثرا غير متناه لا في الشدة ولا في العدد اي القوة الحالة في الجسم لا يقوى ان يفعل في زمان
غير متناه سواء سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا او لا ان يفعل عددا غير متناه سواء كان
زمانه متناهيا او غير متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان الجسم اكبر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل
طبيعته العنصرية مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له
بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت
منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فيقع وراء منتهى
حركة الاكبر بمقدار زيادة مقداره على مقدار اذا النمو ومن انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا الا ان
القوى الجسمانية المتشابهة انما يختلف باختلاف في محالها في الصغر والكبر لكونها منقسمة بتبعيتها واما
قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ومن ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما والجواب ان يقال لا
نم ان بقاء ما هو مبتنى في قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية يفيد اثرا غير متناه في العلاج حتى على
تأثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير في القوى الجسمية عندنا اصلا في الافعال
المترتبة عليها وان الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت
سابقا ثم لو سلم ان لها تأثيرا في تلك الافعال فلا نم استحالة ان يفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في العلاج
والعلاج وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما اولا فلانه منقوض بالقوى الفلكية المحركة فانها محركة اجرامها
غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يستند الا الى نفس كلي حتى يكون
كلها جوهرا مجردا الا ان نسبة تعقل الكل الى الجميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها
دون بعض ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية متغيرة تتبع تعقلها

ادراكات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركها جسمانيا مع لا تناهي حركتها فان
قلت المبادي القريبة للافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها الجزئية انما كان بواسطة نفوسها المنطبعة
في اجرامها فكانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة فلم يكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه
فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام
الفلك لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المفارق
فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمية امور متصلة غير قارة فلم يتصور عن تلك القوة حركات
غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها بمجرد ذاتها تلك القوة لو انفردت بل على انها ينفعل دائما عن ذلك
المحرك المفارق وتفعل بحسب انفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية عن القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات
الغير المتناهية هي صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يجز التحريكات الغير المتناهية
ايضا فانه لو فرض ان الكل القوة يحرك جسما بواسطة الانفعالات الغير المتناهية حركات غير متناهية
ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ومن ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
عليه الكل فينقطع الحركة الى صلة منه فيلزم انقطاع حركة الكل القوة ايضا فان قيل هذا النقض
انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا
الدليل انما يجري في القوة البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على
الكل من الانفعالات والا لم يكن متشابهة الاجزاء ثم انهم لما جوزوا تأثير القوة الجسمانية
على غير متناهية بواسطة انفعالات غير متناهية حاصلة لها من المبادي المفارقة فلم لا يجوز ان يكون
القوى البدنية يفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فيقوى
بسبب ذلك على التأثير على غير متناهية واما ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه
في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ
في الطبيعية من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة والبطؤ يكون بحسب الشدة تارة وبحسب
وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدد والمدة لانا نقول اللازم من الدليل هو تفاوت ما

التفاوت بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب المدة والعدد حتى يلزم الانقطاع و
ما المانع من ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطوء وافراد النوع بحسب الاعتبارين
لا يتاتي وقوع التفاوت باعتبار اخر فان قلت التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت
بحسب العدد او المدة وح يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعية فيكون مساحته
فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لانه لما وقع التفاوت بين الحركتين
في الشدة اي بالسرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدد لان ن
الاسرع يكون عدده لا محالة اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قلت نعم ان التفاوت
بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدد او المدة لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيتين
في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة اي السرعة فاذا وجدت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية
في المسافة كانت حركة الاسرع اكثر عددا من حركة الابطوء ويلزم منه انقطاع الحركة لحركة دوراة
المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت احاد احدهما باحاد الاخرى وذلك يتوقف
على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج او على وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل
واما ثانيا فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في الجسم لا مع قوة مفيضة منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على المتشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك لم لا يجوز ان
لا يكون منقسمة بانقسام محلها او يكون طبايع بسايط الابدان معاوقة عن تاثيرات تلك القوى فلا
يكون نسبة الحركتين في التركيب الطبيعي نسبة القوتين لان قوة الكل واي ضعف قوة الجزء لكن
معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه
وجوه اخر لا حاجة الى الاطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية
مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيد معها تلك من هذه العناصر والا لم يكن ذلك
اعادة البدن الذي كان بل احداث لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان يكون
مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون البدن الانساني واذا

كان

واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارات التي هي آلة من الالات
النفسانية والبدنية دائما تعملان في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة يؤدي الى الموت والجواب انا لا نسلم
ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات
من الحس والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والانفعال اصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة
القاطعة على صحته وقصة النوع والانبوع لا يدل على تركبه منها لجواز ان يكون حصول صور العناصر
في الاجزاء بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون متصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم
ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم يكن الغاذية من بدل
ابدله ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع وقوله بان القوة الغاذية اما ان يقوى على ابدال ما يتحلل
من تلك الرطوبات او يقوى عليه واياما كان يلزم افناء الرطوبة الغريزية بمدة معتد بها في الاشتغال
والانحلال بالكلية اما لو لم يقو عليه فلما ذكرناه في الدليل واما لو قوت عليه فلان ما يتحلل من الر طوبة
بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة
تاثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما ثبت ان المؤثر الضعيف يكون
اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة
فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء الوجود واما ابدال القوة الغاذية فسواء في
الوقتين فيلزم ح افناء الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصا نها
سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان
الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وتنظيمها فيكثر لذلك الرطوبات
الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتعاكس هذه الاسباب
بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى افناء الرطوبات الغريزية فيطفئ الحرارة الغريزية لكون الر طوبة
الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت ح بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تاثير القوى و
الطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت ضعف هذا المبنى فيما سبق فتذكره والحل عندنا ،

يخلق الله تعالى الفاعل المختار يجوز ان لا يتخلل شيء من اجزاء البدن بالاسر وان تخلل او بعد
قدر ما تخلل واتفاق بالموت حروج ومنها ان الاطباء والحكماء اتفقوا على ما اجرى الانبياء عم تقصر
دوام الطبع مع دوام الاوقات وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نم خروجه عن طور
وانما يلزم لو كان الطبع مشروطا باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم
من غير اشتراط بشرط غايته انه تعالى اجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج فاذا خرق العادة
في زمان خرق العادة يخلقها بدون اعتدال المزاج ولذا لم يذكر شرطه وطلب سوى الا الاستبعاد و
وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكي ان واحدا من منكري الحشر اورد هذه الشبهة
على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا وذلك لان
الطعام الغليظ ينطبخ بحرارة المعدة وتبرى فيها بحيث لا يحصل من ذلك الانطباخ لطافة في الجزء
والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة النار التي تبقى اذ
يكون قرينة معها ثم انا لا نسلم بطلان الحرارة فاذا جاز ان لا يكون حرارة القوية مولدة فلان يجوز
بقاء الطبع معها اولى وايضا حكي عن جالينوس انه شق بطن حيوان حال حياته ووضع واد خل
البدن وجعل اصبعه في قلبه فاقدر على امساكه الا طبع به من شدة حرارة القلب وايضا
فانا نرى من الحيوانات ما لم يتالم بالنار مثل النعامة فانها تبتلع الحديد المحمي والسمندر فانه يعيش
في النار قولنا يعني الاشياء على ان يعطل الارواح لا ينافي الطبع ومنها ان الالة ولت على ان
النفس يحدث بطريق الوجوب من المبداء الفياض بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول
تدبيرها ويبقى بعد فناء البدن وخرابه فمتى حدث بدون وجب ان يحدث من المبداء الفياض نفس متعلقة به
فلو تعلقت لذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لزم ايضا تعلق نفسين ببدن واحد وانه
محال والجواب ان ما ذكرتم مبني على اصل الحكماء وقد سبق ما فيه وان سلم فانما يجوز ان يحدث بدن ح
ثم ان يحدث نفس مدبرة له بل يكون نفسه المدبرة هي التي تدبره في النشاة الاولى متعلقة في النشاة
الاخرى ومدبرة له فيها ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون الة لها في كسب الكمالات

كان وجوده الا انه بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذة ومنقصا للبهجة والسعادة
فلا عاقل غير لايق بحكم الحكيم تعالى وايضا ان المتخلصة عن علاقة البدن يكون خارجة عن ظلمة البدن
وكثافته وانواع عوارضه المولمة لها لانتقاء المتحد ولطافته والبراءة عن العوارض المعلقة فيكون
التذاذها بهذا الخلاص فوق البدن او الان بالخروج عن الحبس المظلم المولم فكما ان من خرج
عن حبس الموصوف لا يعود اليه فكذا ههنا والجواب انا لا نم ان البدن على الاطلاق وبال على
النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الافات من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت الانبياء عم
يكون سببا لازدياد اللذات وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة
الى تدبيرها فيملكها الا تعاكس في لذاتها العقليات والاستغناء من اللذات الحسية اقوى ومعلوم ان
الجمع بين السعادتين اقوى من الانفراد بسعادة واحدة منهما ومنها في الجواب عن قولهم واحتاجتا مل
لا بعال سلامة البدن عن الافات من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب
ومما لا يتصور بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول لو سلم ان بقاءه انما هو بالاكل و
والشرب لكن لا نم انهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب
لبقاء الطبع وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وتسبيبهما للامراض والاعراض
انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة في البدن ولم لا يجوز ان يزيل الله تعالى
بفضله ورحمته تلك الفضلات الغير المنهضمة عن البدن قبل ان يصير الى ان يكون سببا لكل شيء
اللذات الحسية المالوفة للنفس في حيوتها الدنيا مانعا من استغراقها في اللذات العقلية الحقيقية فيكون
النفس فائزة باللطيفتين جامعة بين السعادتين جعلنا الله من السعداء الابرار و
حشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا من زيغ الاباطيل و
الغوايات عن سواء السبيل اللهم اجعلنا من المتبعين
رسولك ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه هواه ربنا لا تزغ
قلوبنا وسددنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب ملك العلام
والملك الكاتب
م

یار احمد علی